بسم الله الرحمن الرحیم

جبر و اختیار در مثنوی

دکـــتـــر مــحـــمـّـد مـهـدی رکـنـی

انـتـشـارات اسـاطـیـر، تـهـران، ۱۳۷۷



خواهش و نیایش

«خداوندا: به فزونی جود و فروغ وجودت، که جان به وی جویا و خرد به وی گویا شد، گویایی مرا تونایی شمار نعمت‌های تو ارزانی دار و بدان بخشش و بخشایش گونه‌گون پیدا و هویدا کن ات گفت من در حکایت انواع نواهت و فنون شناخت تو، مدد شوق مشتاقان و نیروی انگیزش سالکان و گرامیان و گزیدگان و شایستگان حضرت تو شود. و سخنم را به عصمت و صیانت باقی و ثابت خویش، مستقیم و مستدام گردان، و بر شنوندگان خجسته و به جان و روانشان پیوسته. بفضلک یا ذاالفضل العظیم و المنّ الجسیم.»

افضل‌الدین، محمّد مرقی کاشانی، مصنّفات

به تصحیح مجتبی مینوی ـ یحیی مهدوی

انتشارات خوارزمی، چاپ دوم

رساله‌ی عرض‌نامه، ۱۴۷

پیش‌گفتار

معنای والای تربیتی، عرفانی، و کلامی که در ادبیات پارسی به شعر و نثر، با زبانی شیوا و دل‌پذیر بیان شده، اغلب برگرفته از تعلیمات قرآن مجید و احادیث نبوی است. امّا چون در مقام تحقیق برآییم و ریشه‌یابی کنیم، درمی‌یابیم برخی از آن‌ها، ضمن برخورد با عقاید سایر ملل و نحل، یا تحت نفوذ عومل سیاسی و تعصب‌های قومی، با دریافت‌های یک‌سویه و نادرست، از صورت نخستین دیگرگون شده، و بحث‌های کلای و نزاع‌های اعتقادی را به وجود آورده که نتیجه‌ای مغایر با عقیده و تعلیم اصلی در افکار بر جا گذاشته، که از این قبیل است موضوع جبر و اختیار و اعتقاد به قضا و قدر.

آن‌چه از نظر خواننده می‌گذرد، پژوهشی است که سال‌ها پیش برای بررسی این معضل فکری و اعتقادی در آثار مولوی انجام گرفته و برای روشن‌تر شدن آن، و بازتابی که در ادبیات ما داشته، قبل از این که به موضوع جبر یا اختیار انسان در آثار مولوی بپردازیم به بررسی آن در آثار فردوسی، ناصرخسرو، خیام، انوری، و سعدی، و بعد از مولوی هم در آثار شیخ محمود شبستری، ابن‌یمین و حافظ پرداخته‌ایم. چون از آن زمان تاکنون، بیش از بیست سال می‌گذرد و تحقیقات دیگری درباره‌ی جبر و اختیار انجام گرفته، نویسنده در انتشار مجدد آن تأمل داشت. امّا از آن‌جا که این پژوهش در محدوده‌ی خاص شعری بود، نه به طور کلی؛ و مورد درخواست انتشارات اساطیر واقع شد، نویسنده موافقت کرد با حفظ اصالت متن، دوباره حروف‌چینی و چاپ شود. امید است که دانشجویان را به کار آید، و افقی تازه در برابر بعضی بگشاید.

به ویژه که بیش‌تر آثار ادبی ما ـ از نظم و نثر ـ تحت کلام اشعری بوده، و عقیده‌ی شیعه در این باره مورد توجه واقع نشده. بنابراین بایسته و به‌جاست تعلیمات عترت پیامبر اکرم اسلام ـ که عالمان واقعی به قرآن و سنت هستند ـ نیز در این مبحث بیان شود، تا حقایقی فراموش شده به یاد آید و راه داوری روشن‌تر گردد.

محمّد مهدی رکنی

مشهد ـ خرداد ۱۳۷۵

مقدمه

در بین مسائل مختلف فلسفی، موضوع مجبور بودن یا مختار بودن انسان، از موضوعاتی است که بر روی خط مرزی دو قلمرو طبیعت و ماورای طبیعت قرار دارد. امّا روی طبیعی آن آشکارتر است. به‌خصوص که در این جنبه، فیلسوف و غیرفیلسوف شریکند که آیا کارهایی که از آدمی سر می‌زند، یا آن‌چه بر سرش می‌آید، همه در قدرت و اختیار اوست، یا تحت تأثیر عوامل نهان یا آشکار دیگری است بیرون از توان و فهم وی. واضح است که اعتقاد به یکی از این دو نظریه، تا چه حد در بینش اجتماع ما و تحلیلی که از حوادث تاریخی می‌کنیم، و همچنین در رفتار شخصی ما، مؤثر می‌باشد. از فرط اهمیت موضوع است که در اشعار پارسی برای خود جایی وسیع باز کرده، به طوری که همه‌ی شاعران، کمابیش در این باب اظهار نظر کرده‌اند و بخشی مهم از آثار ذوقی و فکری ما را بحث جبر و اختیار و تقدیر تشکیل می‌دهد. آقای علینقی منزوی در این باره می‌نویسد: «کمتر کتاب فلسفی نگاشته‌اند که برگی چند از آن را به این مسأله اختصاص نداده باشند. و اضافه بر آن، هماکنون فهرست‌های کتاب‌شناسی ایران در پیرامو موضوع قضا و قدر و جبر و اختیار در دوران اسلامی یکصد و پنجاه رساله‌ی مستقل را نشان می‌دهند[*].»

گرچه این موضوع از مباحث دراز دامن و پرشور فلسفی و کلامی است، امّا مقصود نویسنده نه تکرار آن بحث‌هاست، نه ادعای قول فصل‌الخطاب در این باب دارد. بل‌که می‌کوشد ضمن احتراز از بحث‌های فنی پیچیده و بازنویسی آن‌چه محققان معاصر راجع به برخی شاعران نوشته‌اند، با استشهاد به سخنان تنی چند از پارسی‌گویان نامور، به گزارش نقدآمیزی از آرائشان در موضوع جبر و اختیار و تقدیر بپردازد و زیربنای افکارشان را ارائه دهد. چه، ضمن مطالعه‌ی آثارشان دریافته است این مبحث برای شناخت قدرت اندیشه و جهان‌بینی و حدود تأثر شاعر از عقاید عمومی، میزانی است نیکوسنج و دقیق. توجه به کیفیت طرح مسأله و مقایسه‌ی ضمنی روش‌های استدلالی آنان، نیز ما را با مایه‌های ادبی و شیوه‌ی درآمد و بیرون شد آنان از مضایق فکری آشناتر می‌گرداند.

دانستیم جبر و اختیار از کهن‌ترین مسائلی است که محل بحث و نظر متفکران بشری واقع شده، و دارای سابقه‌ای دراز در بین ملل و نحل مختلف می‌باشد[†]، امّا ریشه‌های اعتقادی و صورت‌های طرح آن میان متکلمان و

---

[*] رک: قضا و قدر در ادبیات فارسی، کاوه، مرداد ماه ۱۳۵۱، ص۱ـ۲. کتب و مقالات تحقیقی که در چند سال اخیر در این باب نوشته شده، باید بر آثار مذکور افزود.

[†] به عنوان نمونه گوییم: ایمان به جبر میان یونانیان قدیم هم رواج کامل داشته و فرمان قضا و قدر در نظرشان فوق اراده‌ی خدایان بوده است و ژوپیتر، خدای خدایان، با همه‌ی قدرتی که داشت، نمی‌توانست از آثار آن جلوگیری کند. ➔

فلاسفه‌ی اسلامی دارای ویژگی‌هایی است که یکی از علل تشعب فرقه‌های مسلمان و مابه‌الامتیاز آنان شمرده شده است[*]. آنچه در ادبیات و فرهنگ ما در این موضوع آمده ـ به جز آثاری که بر مآخذ پهلوی متکی بوده ـ بی‌شک از تعلیمات رایج اسلامی و مکتب‌های فکری مسلمانان اثرپذیر بوده است؛ و طبعاً این نوشته نیز محدود به همین دوره است.

ریشه‌های ماورای طبیعی جبر

هرچند آدمی به طور طبیعی خود را تا حدی مختار می‌یابد، امّا موجباتی گوناگون، باعث عقیده‌مند گشتن برخی از بزرگان به جبر شده است، که مهم‌ترین آن‌ها بدین قرار است:

۱. اگر انسان در افعال خود مستقل باشد، پس موجودی خلاق و بی‌نیاز از آفریدگار خواهد بود و این، با توحید افعالی منافاتی دارد و نوعی دوگانه‌پرستی محسوب می‌گردد. بدین‌جهت، جبریان مخالفان خود را مشمول این حدیث نبوی می‌دانستند که: «القدریة مجوس هذه الامة[†]» (= قدریان، گبر این امتند.) برای فرار از این نسبت، گروهی سلب اختیار از انسان کردند و گفتند خداوند خالق افعال ما نیز می‌باشد و آنچه از آدمی سر می‌زند، در حقیقت ناشی از اراده و مشیت اوست. «پس وی راه گذر اختیار است که در وی می‌آفرینند و راه گذر قدرت و ارادت، که در وی می‌آفرینند[‡]...»

۲. علم قدیم الهی هم برای گروهی دست‌آویز اعتقاد به جبر شده است. بدین معنی که: آفریدگار به علم ازلی و محیط خود، دانسته که در جهان چه حوادثی رخ خواهد داد و از هر کس چه اعمال نیک و بدی سر خواهد زد. آنچه در علم قدیم او گذشته بدان حکم کرده (قضا)، و آنچه حکم فرموده تدریجاً در ظرف زمان و مکان خود وقوع می‌یابد (قدر). بنابراین کارهای ارادی انسان همچون سیر طبیعی جهان، باید طبق

➔ رک: دکتر علی‌اکبر سیاسی، *مختاریم یا مجبور*، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، تهران، فروردین ۱۳۴۷، ص۳۳۳؛ و *از فلسفه‌ی آن دیار*، ارسطو (۳۳۲ــ۳۸۴ق‌م) مسأله‌ی جبر و اختیار را با نظم و تفصیل در کتاب *اخلاق نیکوماکوس* مورد تحلیل و بررسی قرار داده.

[*] رک: محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، طبع قاهره، ج۱، ص۴.

[†] همان مأخذ، ص۵۷. در متون حدیث اهل سنت بدین عبارت نقل شده: و مجوس هذه الامة یقولون لاقدر. رک: *المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی*، و نسنک، قدر، ص۳۱۸.

[‡] ابوحامد محمّد بن محمّد غزالی، *کیمیای سعادت*، کتابخانه و چاپ مرکزی، ۱۳۱۹، ص۸۰۳؛ نیز رک: *احیاء علوم الدین*، مطبعه، میمنیه، مصر، الجزء الرابع، ص۱۸۲.

قضا و قدر الهی و نقشه‌ی ترسیم‌شده‌ی قبلی واقع شود. وگرنه علم خدا جهل می‌گردد!

۳. علاوه بر موجبات عقیدتی و فلسفی، عامل مهم دیگری که باید بر گرایش به جبر ذکر کرد، عدم موفقیت انسان است در قسمتی از فعالیت‌ها و تلاش‌هایی که در دروان زندگی می‌کند. این «گاهی به مقصود نرسیدن» و ناکامی و زیان‌هایی که با وجود دوراندیشی و حساب‌گری به آدمی می‌رسد، موجب این پندار شده که دانش و کوشش انسان تأثیری در خوش‌بختی و به‌سازی حیاتش ندارد، و حوادث زندگی هر کس طبق خواست تغییرناپذیر الهی و سرنوشت معین شده، خود به خود پیش می‌آید (تقدیر)، و ما را هیچ‌گونه اختیاری در دفع و تغییر آن نیست. در بیش‌تر داستان‌های حماسی و عشقی، جبر ناشی از تقدیر و آینده‌ی معلوم دیده می‌شود.

موجبات سیاسی

گذشته از آنچه ذکر شد، یادکرد عوامل حکومتی که باعث رواج عقیده‌ی «جبر» و تقویت طرفداران آن شده، روشن‌گر دیگر موجبات گرایش به جبر است.

به گواه تاریخ اسلام و آنچه خاورشناسان محقق نوشته‌اند[*]، حکام اموی خلافت اسلامی را که در آغاز، یک وظیفه‌ی اجتماعی و در راه خدمت‌گزاری به مسلمانان بود، بدل به ریاست و سودجویی صرف نمودند و برای نیل به هدف‌های غیرانسانی خود از هیچ‌گونه آزار و کشتاری دریغ نکردند. اینان چون با اعتراض کسانی که سیره‌ی نبوی، یا خلافت حضرت علی علیه‌السلام را دیده بودند، روبه‌رو می‌شدند، قدرت‌مندی و تحکم و زبونی و سیه‌روزی مردم را حواله به تقدیر و مشیت آفریدگار می‌کردند و می‌گفتند باید به مقدرات گردن نهاد. «آمنّا بالقدر خیره و شرّه[†]» (به نیک و بد سرنوشت ایمان آوردیم، همه را باید پذیرا باشیم.) نیرو بخشیدن و ترویج جبری‌مسلکان و مرجئه، که عقایدشان توجیه‌کننده‌ی ظلم‌ها و جنایات امویان بوده و زجر و قتل طرفداران «اختیار» توسط آنان معروف است. معبد جهنی، مؤسس فرقه‌ی قدریه، که قائل به آزادی و اختیار انسان بود، در سال ۸۰هـ به حکم حجاج بن یوسف ثقفی، یا عبدالملک بن مروان (۶۵ـ۸۶) به قتل رسید. غیلان دمشقی، که فکر و روش معبد را دنبال می‌کرد و به اسراف و اتلاف حاکمان اعتراض می‌نمود، به فرمان هشام بن

---

[*] رک: پطروشفسکی، *اسلام در ایران*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، ص۲۰۹.

[†] شبلی نعمانی، *تاریخ علم کلام*، ترجمه‌ی فخر داعی گیلانی، سال ۱۳۲۸، ص۱۴

عبدالملک (۱۲۵ـ۱۰۵) کشته شد. و جعد بن درهم را خالد بـن عبـدالله القسـری (م.۱۲۶)، والی عراق و خراسان، به قتل رساند[*].

جانب‌داری امویان از مذهب جبر، بـدان حـد بـود کـه ایـن عبـارت معـروف شـد: «الجبر و التشـبیه امویـان، و العـدل و التوحیـد علویـان[†]» اعتقـاد بـه جبـر و هماننـد کردن آفریدگار و آفریده‌اش، دو عقیده‌ی اموی است؛ و اعتقاد به عـدل الهـی (کـه نتیجه‌ی آن، انکار جبر است) و توحیـد خـالی از تشـبیه، دو عقیـده‌ی منسـوب بـه پیروان علی علیه‌السلام است.

از عباسیان، مأمون (۲۱۸ـ۱۹۸) و معتصم (۲۲۷ـ۲۱۸)، معتزلـه را کـه قائل بـه حریت انسان بودند، حمایت و تشویق می‌کردند. امّـا از زمـان متوکـل (۲۴۷ـ۲۳۲) سیاست دینی عوض شد. اصحاب حدیث تقویت شدند و بحث‌های عقلی ضعیف گشـت و تعصـب و سـخت‌گیـری بـر ضـد معتزلـه و شـیعه زیـادتر شـد و در عهـد القادر بالله (۴۲۲ـ۳۸۱)، با انحصار در مـذهب رسـمی تصـویب شـده، بـه حـد اعـلا رسـید.

مذهب فرمایشی

بنـا بـه نوشـته‌ی ابـن‌جـوزی در زمـان القـادر بـالله، نامـه‌ای بـر مبنـای مـذهب ابوالحسـن اشعری (۳۲۴ـ۲۶۰) تنظیم گشت و «الاعتقـاد القـادری» نامیـده شـد و فقها ذیل آن گواهی کردند که این، اعتقاد صحیح مسلمانان است و جز آن، باطـل و کفر[‡]. نه تنها در مرکز خلافت، عقاید دینی ـ که با اندیشـه و دل مـردم بسـتگی دارد ـ تحکم‌آمیز و فرمایشی شد، بل‌که دامنه‌ی این تعصب بـه جـایی رسـید کـه قرنی بعد رؤسای دینی سمرقند رساله‌ی «اعتقاد اهـل سـنت و جماعـت» را بـه پارسـی ـ که همه‌کس‌فهم بود ـ تحریـر کردنـد و مـأموران دولتـی را عـالم اجـرایش نمودند! این رساله از نجم‌الدین عمـرو بـن محمّـد نسـفی (۵۳۷ــ۴۶۱) از بزرگـان ائمـه‌ی حنفیـه، ملقـب بـه «مفتـی الثقلـین» مـی‌باشـد. از آن‌جـا کـه سـخن گردآورنده‌ی رساله در سبب تألیف آن روشن‌گر سیاسـت دینـی آن روزگـار اسـت، قسمتی از آن نقل می‌شود: در سال ۵۳۵ که سـلطان سـنجر بـا لشـکریانش بـه سـمرقند آمـد، امیـر ابوالفضـل سیسـتانی، کـه از همراهیـان او بـود، از ائمـه‌ی سمرقند درخواست که «در بیان اعتقاد اهـل سـنت و جمـاعی چیـزی بنویسـید و خطوط خود بر آنجا ثبت کنید تا با خود بدان ولایت [=سیستان] برم، و هـر کـه بـر خلاف این گوید، به زجر و نکـال و مـذهب آرم!» حاضـران همـه بـه خواجـه‌ی امـام

---

[*] عباس اقبال، *خاندان نوبختی*، مطبعه‌ی مجلس، سال ۱۳۱۱، ص۳۳.

[†] مرتضی مطهری، *انسان و سرنوشت*، شرکت انتشار، ص۲۱.

[‡] *المنتظم*، ج۸، ص۱۰۹؛ بـه نقـل از: دکتـر مهـدی محقـق، *سـعدی و قضا و قـدر*، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی (تهران)، اسفند ۱۳۵۱، ص۳۱.

نجم‌الدین اشاره کردند و او این اشارت را پذیرفت و رساله‌ی نامبرده را بنوشت و «ائمه در تصویب آن خطوط خویش را آخر ثبت کردند.»[*] آیتی دیگر در این باب، کتاب سیرالملوک خواجه نظام‌الملک (مقتول به سال ۴۸۵) است که آیین جهان‌داری و وظایف شرعی ملوک، و هم عقاید صحیح مسلمان را از دیدگاه شخصی که خود مطهر حکام و دانشمندان زمان است، به ما می‌نماید، و گواهی است روشن بر تعصب شدید دینی، نسبت به مخالفان، به ویژه اسماعیلیان و شیعیان.

سلاطین ترک‌نژاد غزنوی و سلجوقی ـ که منشور حکومت از بغداد داشتند ـ علاوه بر این که مذهب رسمی را پذیرفتند، به عنوان غزو و سرکوبی قرمطیان و رافضیان، به قتل و زجر مخالفان پرداختند و در راه ترویج مذهب تصویب شده، سخت کوشیدند. در نتیجه، عقیده و اندیشه‌ای جز عقاید رسمی، مجال بروز نمی‌یافت.

کوتاه‌سخن این که چون اندیشه و اندوخته‌ی علمی شاعران، غالباً از مبانی اعتقادی اشعریان مایه‌ور بود، در شعر پارسی گرایش به جبر و قضای مبرم الهی بیش‌تر است، به‌خصوص که این عقیده تکیه‌گاهی برای فرار از مسؤولیت‌های اجتماعی و شانه خالی کردن از زیر بار تکلیف، می‌توانست باشد و با توجهات ذوقی و تخیلات شاعرانه هم سازگارتر بود. در عین حال، شاعرانی حکیم‌طبع، چون فردوسی و ناصرخسرو و مولوی، جز این اظهار نظر کرده‌اند که شرح آن به تدریج خواهد آمد.

---

[*] دکتر ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج۲، چاپ سوم، ص۹۴۷.

بخش اوّل

جبر و اختیار

در آثار شاعران پیش از مولوی



۱

ملازمه‌ی کوشش و بخت

در

شاهنامه

در مطالعه‌ی شاهنامه‌ی فردوسی، از نظر جبر و اختیار، با دو جریان فکری ناسازگار روبه‌رو می‌شویم: نخست، ترغیب به کوشش و دوری از کاهلی و مبارزه با دشواری‌ها تا سر حد جان‌بازی، زیرا تنها سعی و کوشایی است که انسان را به آرزوهایش می‌رساند:

ز کوشش مکن ایچ سستی به کار — به گیتی جز او نیست پروردگار
چو کوشش نباشد تن زورمند — نیارد سر آرزوها به بند
چو سختی‌ش پیش آورد روزگار — شود پیش و سستی نیارد به کار
نه آسایشی دید بی‌رنج کس — نهاد زمانه بر این است و بس[*]

و حتّی کوشش را برای رسیدن به بهشت، خرم و لازم می‌شمرد و از زبان بهرام‌گور می‌گوید:

به کوشش بجوییم خرم بهشت
خنک آن که جز تخم نیکی نکشت
۲۱۱۷/۷[†]

نیز، حکیم فردوسی از پاداش و پادافراه، به صورت اصلی مسلم در جهان یاد می‌کند و کیفر کردار را در ناموس خلقت، قطعی می‌داند:

درختی که بنشاندی آمد به بار — بیابی هم‌اکنون برش در کنار
گرش بار خار است خود کشته‌ای — و گر پرنیان است خود رشته‌ای
۱۳۲/۱
جهان را نباید سپردن به بد — که بر بدکنش بی‌گمان بد رسد
۲۴۰۸/۸
نگر تا چه گفته است مرد خرد — که هر کس که بد کرد کیفر برد
۱۷۳۲/۶

دو دیگر، حاکم بودن سپهر و بخت بر سرنوشت انسان، و قسمت معین شده برای هر کس که بیش و کم نمی‌شود و کوشش را در آن اثری نیست.

---

[*] ابیات مذکور، برگزیده است از *اعتقاد فردوسی در باب کوشش و تقدیر*، رشید یاسمی، در مجموعه‌ی *هزار سال پس از فردوسی*، وزارت معارف، ۱۳۲۲.

[†] اعداد ذکر شده پس از اشعار، شماره‌ی دفترهای ده‌گانه و صفحات شاهنامه‌ی فردوسی، چاپ بروخیم است.

این عقیده، مکرر در شاهنامه، از زبان اشخاص داستان یا دانشمندان آن زمان بیان شده، چنان‌که در دفتر سوم، پیران به افراسیاب اندرز می‌دهد که: «به گفتار ستاره شمر مگرو»، راه خرد پیش گیر که حذر کردن از تقدیر ممکن نیست و آن‌چه باید وقوع یابد، شدنی است:

بخواهد بدن بی‌گمان بودنی
نکاهد به پرهیز افزودنی
۶۱۱/۳

و در دفتر چهارم، از جمله سخنان طوس به گودرز، این است که: اگر اختر نیک ما را یاری دهد، بر دشمن پیروز شویم و اگر داور آسمان مدت عمر ما را به سر آورده، از قسمت او گریزی نیست و بیهوده چیزی نباید گفت:

ز بخشش جهان‌آفرین بیش و کم
نباشد میمای بر خیره دم
۹۱۷/۴

و بهران چوبینه، پس از کارد خوردن از دست قلون، در حال جان دادن به خواهرش می‌گوید:

نبشته بدین گونه بد بر سرم غم کرده‌های کهن چون خورم
نبشته چنین بود و بود آن‌چه بود نبشته نکاهد نه هرگز فزود
۲۸۲۷/۹

و بخت بد در تخیل کی‌خسرو، به اژدهای دژمی می‌ماند که شیر شرزه را هم به دام می‌آورد و مسی به مردی و زورمندی، از وی رهایی نمی‌تواند یافت*.

امّا درباره‌ی قضا و قدر در چند مورد سخن به میان آمده که از آن‌هاست: دومین بزمی که در پیش‌گاه انوشیروان تشکیل شده، و در آن از بزرگمهر حکیم در این باب سؤال می‌شود، او قضای آفریدگار را حاکم بر کوشش انسان می‌شمرد و معتقد است بهره‌ی آدمی در برخورداری از مواهب دنیا، به خواست «جهان‌دار دانا» وابسته است، نه تلاش معاش. و سپس خواننده را به این واقعیت توجه می‌دهد که می‌بینیم گاه راه روزی بر مرد جوان جوینده تنگ است، ولی بی‌هنر بر تخت بخت گفته است آری

چنین است رسم قضا و قدر
ز بخشش نیابی به کوشش گذر
۲۳۷۸/۸

نزدیک به همین عقیده را با تعبیری دیگر، در مجلسی که پند دادن انوشروان پرداخته است نیز می‌بینیم: شاه حکمت‌جو می‌پرسد بزرگ‌ترین شگفتی را در چه

* شاهنامه، چاپ بروخیم، ص۱۲۶۵ ـ ۱۲۶۴.

می‌بینی؟ بزرگمهر می‌گوید: کار سپهر، همه شگفتی است. زیرا دیده شده مردی که دست چپ را از دست راست باز نمی‌شناسد، با دستگاه و شکوه‌مند می‌زید؛ و دانایی که ستاره‌ی شمر است و قادر به پیش‌گویی است:

فلک رهنمونش به سختی بود
همه بهر او، شوربختی بود
۲۴۶۰/۸

ریشه‌ی این اختلاف و دوگونگی تفکر را در منابع فردوسی باید بجوییم؛ یعنی خدای‌نامه‌های پهلوی، که در زمان ساسانیان به وسیله‌ی دانشمندان دینی تدوین شده بود، و به بیان دیگر، در عقاید دینی آن روزگار. توضیح این که در زمان ساسانیان، آیین زروانیان رواج یافته و در طبقه‌ی حاکمه نیز رسوخ پیدا کرده بود. از جمله اصول اعتقادی این مذهب، چیرگی بخت بر کوشش و بی‌ارادگی انسان در برابر سرنوشت، و اعتقاد به جبر است[*]. امّا در دین زردشتی، خوش‌بینی و کوشش برای آبادانی دنیا و بهره‌وری از زندگی تعلیم داده می‌شد. نشانه‌های این دو طرز تفکر، در شاهنامه آشکار است و آن‌چه نقل شد، برای نمونه کافی است.

ریچارد فرای، ایران‌شناس آمریکایی، زروانیت و آیین مزدایی را در عصر ساسانیان، دو طریقه می‌داند که در تشکیل یک دین می‌داده‌اند و در میان زردشتیان تمایل به این طریقه وجود داشته است. و همراو معتقد است که «پس از آمدن اسلام به ایران، دهقانان و بعضی از موبدان زردشتی، چون برای حفظ منافع خود به دین تازه گرویدند، معتقدات زروانی را درباره‌ی حاکمیت سپهر و چیرگی زمان، به اسلام داخل کردند و این، در اندیشه‌ها و عقاید اسلامی دوران عباسی، تأثیر بسیار نهاد[†].» نظریه‌ی این خاورشناس را تاریخ صدر اسلام نیز تأیید می‌کند. زیرا می‌بینیم همان آیاتی که بعدها دست‌آویز گرویدن به جبر و سرنوشت تحمل شده به انسان گشت و مایه‌ی سستی و پستی مسلمانان شد، در صدر اسلام موجب بی‌باکی و دلاوری و پیش‌رفت مسلمانان بود[‡]. پس نحوه‌ی تلقی و دریافت آنان از تعلیمات رسول مکرم (ص)، غیر از آن بود که در قرون بعد ـ به جهت ورود اندیشه‌های ملل و نحل دیگر در اسلام ـ پیدا شد.

---

[*] کریستین سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی رشید یاسمی، ص۳۰۵.

[†] به نقل از: دکتر محمّدعلی اسلامی، *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، ۹۱.

[‡] در بسیاری از سخنان منقول از امیرالمؤمنین علی، این حقیقت را درمی‌یابیم. از جمله، رک: محمّد بن علی، معروف به ابن‌بابویه القمی، *کتاب التوحید*، مکتبة‌البوذرجمهری، باب المشیة و الارادة، ص۲۴۷؛ باب القضاء و القدر، ص۲۶۹، ۲۷۲؛ و برای آگاهی بر اعتراف خاورشناسان به این نکته، رک: *اسلام در ایران*، ص۲۱۴.

در منظومه‌های دیگری که مأخذ سراینده متون پهلوی بوده نیز معتقدات زروانیان و تسلط جبری قضا و قدر را بر فعالیت‌های آزاد انسان می‌بینیم. چنان‌که در داستان ویس و رامی، سروده‌ی فخرالدین اسعد گرگانی (درگذشته، حدود ۴۵۰) جای‌جای، به ابیاتی برمی‌خوریم که از زبان اشخاص داستان، چنین می‌گوید:

نباید سرزنش کردن بدیشان | که راه «حکم یزدان[*]» بست نتوان
اگر خواهد به من دادن تو را «بخت» | چه سود اید تو را از کوشش سخت
«نوشته‌ی جاودان[†]» دیگر نگردد | به رنج و کوشش از ما برنگردد
قضا بر من برفت و بودنی بود | از این اندرز و این گفتار چه سود[‡]؟

امّا سخن جامع فردوسی را در این بحث، باید در یکی از گفتارهای حکیمانه‌ی بزرگمهر ببینیم که در دفتر هشتم شاهنامه نقل شده، و آن در مجلسی است رسمی، که پادشان با «بزرگان داننده» به گفت‌وگو می‌پردازد. در این محفل نیز چون هفت بزمی که وصفش در همین دفتر از شاهنامه آمده، اندرزگوی فرزانه‌ی بارگاه، یعنی بزرگمهر، است که چکیده‌ی حکمت آن روزگار را بیان می‌نماید. در این مجلس علمی، شاه می‌پرسد: بزرگی آدمی به کوشش و جدیت او بستگی دارد، یا بخت و تقدیر؟ و بزرگمهر:

چنین داد پاسخ که بخت و هنر | چنانند چون جفت با یکدگر
چنان چون تن و جان یارند و جفت | تنومند[§] پیدا و جان در نهفت
همان کالبد مرد را کوشش است | اگر بخت بیدار در جوشش است
به کوشش بزرگی نیاید به جای | مگر بخت نیکش بود رهنمای

۲۴۵۴/۸

این سخن، بر طبق مقایسه‌ی آقای دکتر نوابی، عیناً در متن پهلوی *یادگار بزرگمهر*، آمده است[**]. فردوسی، خود نیز در آغاز این بزم، تصریح می‌کند که بزرگمهر، این پندها را به پهلوی نوشته و به گنجور سپرده است تا شهریار در طول زمان بخواند و نیکوتر یادگار که «سخن گفتن نغز و گفتار نیک» است، از او بر جا ماند[††].

---

[*] ترجمه‌ای از «قضاءالله» است.

[†] تعبیری مانند «سرنوشت ازلی» است.

[‡] اشعار، برگرفته است از: اقبال یغمایی، *ویس و رامین*، یغما، مهر۱۳۵۰، ص۴۳۴.

[§] تنومند: صاحب تن، شخص.

[**] رک: *یادگار بزرگمهر*، متن پهلوی و ترجمه‌ی فارسی و مقایسه‌ی آن با شاهنامه‌ی فردوسی، نشریه‌ی دانشگاه ادبیات تبریز، پاییز ۱۳۲۸.

[††] شاهنامه، دفتر هشتم، ص۲۴۴۹.

بین این ابیات، که بخت و هنر را با هم سازنده‌ی آینده‌ی انسان می‌شمرد و سخن همین حکیم در دومین بزم ـ که در دفتر هشتم نقل شده و قضا و قدر را حاکم بر کوشش معرفی کرده بود ـ ناسازگاری و اختلاف می‌بینیم. و حال آن که باید گفتار جبریانه‌ی او را مبتنی بر متونی دانست که تحت تأثیر آرای زروانیان نوشته شده، و اشعار اخیرش را بر اساس عقیده‌ی مزدائیان.

آیا فردوسی در سرودن اشعار اخیرالذکر، از مدارک اسلامی و عقاید مذهبی خودش هم متأثر بوده؟ مطلبی است که به طور قطع پاسخ آن را نمی‌توان داد. هرچند جواب مثبت آن رجحان دارد. زیرا همانند تشبیهی که در شاهنامه، از «بخت و هنر» و «جان و تن» شده، و ملازمه‌ی آن دو را برای نیل به مقصود ضروری دانسته، در حدیثی که ابن‌بابویه قمی (درگذشته به سال ۳۸۱) از امام علی بن حسین علیه‌السلام نقل کرده می‌یابیم، و آن نیز پاسخ سائلی است که پرسید: آیا آنچه به انسان می‌رسد، به «قدر[*]» است یا به «عمل»؛ و حضرت آن دو را به روح و جسم همانند کردند و اجتماع هر دو را برای تحقق امور لازم شمردند[†].

از مجموع ابیاتی که در باب سرنوشت آدمی و حدود اختیارش از شاهنامه دیدیم، این نتیجه حاصل می‌شود که حکیم طوس، اعتقاد به تقدیر را ـ که هم در آیین مزدایی آمیخته با زروانی ریشه دارد و هم از اصول عقاید اسلامی است ـ می‌پذیرد. امّا مانع کوشش برای بهزیستی و تکاپو در راه خوش‌بختی نمی‌داند و صریحاً کاهلی را مایه‌ی پستی منش و تیرگی روان می‌شمرد[‡] و پیشرفت و افتخار را، از آن که گریزان از کار است، دور می‌داند[§] و همچنین به مسؤولیت انسان و جزای کار نیک و بدش ـ که ناشی از اعتقاد به عدل الهی است ـ سخت عقیده‌مند است. بنابراین، فردوسی عقیده به سرنوشت معلوم آدمی را عاملی برای ترک حرص و افزون‌طلبی می‌شمرد[**]، و مایه‌ی خرسندی و آرامش دل

---

[*] قدر: حکم و اندازه‌کردهی خدای‌تعالی برای بنده. رک: تهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ص۱۱۷۰؛ بدین معنی، مترادف تقدیر است.

[†] رک: *کتاب التوحید*، باب القضاء و القدر، ص۳۶۴؛ ناگفته نماند این خبر را تتمه‌ایست در تعلیل موضوع، که در شاهنامه نیامده.

[‡] ۱۱۷۵/۵:

که چون کاهلی پیشه گیرد جوان　　بماند منش پست و تیره روان

[§] ۲۰۲۵/۷:

هر آن کس که بگریزد از کارکرد　　از او دور شد نام و ننگ و نبرد

[**] ۷۱۴/۳:

چو دانی که ایدر نمانی دراز　　به تارک چرا برنهی تاج آز؟ ←

می‌یابد؛ نه سستی و زبونی[*]. چنان‌که در ابیاتی که از زبان «سپهر بلند» سروده ـ و آن گله‌ی شاعر است از زمانه، که پیر و درمانده‌اش کرده ـ برتری انسان را از دیگر آفریده‌ها، به نیروی دانش بیان می‌کند و امکاناتی را که در جستن راه نیک و بد دارد، شرح می‌دهد:

چرا بینی از من همی نیک و بد	چنین ناله از دانشی کی سزد
تو از من به هر پاره‌ای برتری	روان را به دانش همی پروری
خور و خواب ورای[†] نشستن توراست	به نیک و بد راه جستن توراست
از آن جوی راهت که راه آفرید	شب و روز و خورشید و ماه آفرید
به یزدان گرای و به یزدان پناه	بر اندازه زو هرچه خواهی بخواه

۱۹۱۹/۷

اهمیت این ابیات در این است که چون دیگر اشعار شاهنامه، نقل قول اشخاص داستان نیست و تحت تأثیر متن‌های کهن نمی‌باشد. بل‌که زبان حال شخص فردوسی ـ آن هم در دوران اخیر عمرش ـ می‌باشد. از این‌جا توان گفت با وجود این که «در شاهنامه اشاره‌ای مکرر به ناتوانی بشر در برابر اراده‌ی آسمان دیده می‌شود و هیچ عملی بدون مؤاخذه‌ی تقدیر صورت نمی‌گیرد[‡]»، نباید حکیم طوس را به جبر ـ بدان حد که کوشش و چاره‌اندیشی انسان را بی‌نتیجه شمرد ـ عقیده‌مند دانست. زیرا چنان که بر اهل فن پوشیده نیست، شکل گرفتن بسیاری از داستان‌های حماسی و عشقی و صحنه‌های هیجان‌انگیز آن‌ها، بر اساس دخالت دادن تقدیر و تأثیر پیش‌نوشت آسمانی است و این صحنه‌پردازی، همه‌جا نباید به حساب عقاید شخصی داستان‌سرا گذاشته شود. بنابراین، از مجموع آن‌چه نقل شد، و در نظر آوردن مذهب فردوسی، می‌توان گفت: او به حدی، بینابین جبر و قدر[§] قائل است. یعنی همان عقیده‌ای که ناصرخسرو بدان تصریح کرده، و در کتب حدیث شیعه، به شرح آمده است.

🡐 ابیات حاکی از نکوهش آز در شاهنامه فراوانه است. رک: *شاهنامه فردوسی*، دفتر پنجم، آغاز داستان دوازده رخ؛ دکتر محمود شفیعی کدکنی، *دانش و خرد فردوسی*، ص۴۱ ـ ۳۹.

[*] نتایج تربیتی که فردوسی از ایمان به تقدیر می‌گیرد، شایان توجه است. چنان‌که می‌گوید: (۱۳۲/۲۸)

اگر بودنی بود دل را به غم   سزد گر نداری نباشی دژم

[†] چنین است متن، ظاهراً: رای و نشستن.

[‡] *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، ۱۱۲.

[§] قدر: اسناد دادن فعل بشر به قدرتش، مترادف اختیار؛ و بدین جهت، معتزله به قدریه معروف شده‌اند. رک: *کشاف اصطلاحات الفنون*، ص۱۱۷۹؛ ناگفته نماند که این لقب را مخالفان معتزله به آن‌ها داده‌اند و خود از آن تبری می‌جویند.

۲

حد بین جبر و اختیار

در شعر

ناصرخسرو

حکیم ناصرخسرو (۴۸۱ـ۳۹۴)، بعد از سیر آفاق و تحول فکری که به وی دست داد، جهان‌بینی و اساس معتقداتش دیگرگون شد. با مبانی تشیع آشنا گشت و از مذهب عامه تبری جست. در موضوع مجبور یا مختار بودن آدمی، بر خلاف اکثر مردم روزگارش، که به جبر یا «کسب» (جبر معتدل بر ساخته‌ی ابوالحسن اشعری) معتقد بودند، به حدی بینابین قائل شد و مسؤولیت انسان را در برابر کردارش، صریحاً اعلام نمود و تالی فاسد استناد بدکاری‌ها را به آفریدگار ـ که نتیجه‌ی جبر است ـ بیان کرد:

اگر کار بوده است و رفته قلم — چرا خورد باید به بیهوده غم؟
و گر ناید از تو نه نیک و نه بد — روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
عقوبت محال است اگر بت‌پرست — به فرمان ایزد پرستد صنم
ستمکار زی تو خدایست اگر — به دست تو او کرد بر من ستم
کتاب و پیمبر چه بایست اگر — نشد حکم کرده نه بیش و نه کم[*]

بیت آخر، متضمن مهمترین دلیلی است که علیه جبری‌مذهبان ذکر شده[†]، و آن نشان دادن تناقضی است که از اعتقاد به جبر ناشی می‌شود: اگر نیک و بد کارها در اختیار انسان نیست، و حکم ازلی سرانجام سعادت‌مندانه یا شقاوت‌بار هر کس را معلوم کرده و تغییر نمی‌پذیرد، بنابراین فرستان پیامبران و کتاب‌های آسمانی، کاری لغو؛ و اصول اخلاقی بیهوده است. و خدای حکیم، چه‌گونه ممکن است کاری بیهوده کند؟

قبل از ادامه‌ی سخن، پاسخی که اشعریان به این‌گونه اعتراضات می‌دهند ـ از نوشته‌ی عزالدین محمود کاشانی، صوفی سده‌ی هشتم ـ نقل می‌کنم تا آرای مختلف بازگو شود و راه داوری گشاده‌تر گردد: «اگر گویی چون فعل، آفریده‌ی اوست پس عقوبت بنده لایق کرم او نبود، گوییم محل غلط و منشأ شکوک بیش‌تر، آن است که کسی کار خداوند را بر کار بنده قیاس کند... و اگر تو

---

[*] *دیوان قصاید و مقطعات*، ص۲۶۲؛ در این باره نیز رک: همان مأخذ، ص۱۲۵.

[†] این استدلال، مرکز در کتب حدیث شیعه آمده. رک: محمّد بن یعقوب الکلینی الرازی، *الاصول من الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، ج۱، ص۱۵۵.

خواهی که حجت شکوک از پیش تو برخیزد، از این قیاس دور شو و بدان که وجود بنده، ملک خداوند است و هر تصرف که مالک در ملک خود کند، صحیح بود[*].»

ناصرخسرو در قصیده‌ای دیگر، با روشی منطقی، سرنوشت تحمیل شده بر انسان را نفی، و خواست ناشی از اختیار را اثبات می‌نماید و انتساب گناه و زبونی و تنبلی را به قضای الهی، موجب بدکار دانستن حق‌تعالی می‌شمرد و بالأخره، فصل‌الخطاب را در این باب بیان می‌کند. و آن راهی است بینابین جبر و اختیار. شیوایی بیان و استواری دلیل‌ها، ایجاب می‌کند ابیاتی مربوط از این قصیده، نقل شود:

بر تو این خوردن و این رفتن و این خفتن و خاست
نیک بنگر که که افکند وز این کار چه خواست

گر نه با کام تو بود این همه تقدیر چرا
به همه عمر چنین خواب و خورت کام و هوی است؟

چون شدی فتنه‌ی ناخواسته‌ی خویش بگو؟
راست می‌گوی که هشیار نگوید جز راست...

از پس آن که رسول آمد با وعد و وعید
چند گویی که بد و نیک به تقدیر و قضاست

گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی؟
که چنین گفتن بی‌معنی کار سفهاست

گر خداوند قضا کرد گنه بر سر تو
پس گناه تو به قول تو خداوند تو راست

بد کنش زی تو خدایست بدین مذهب زشت
گرچه می‌گفت نیازی کت از این بیم قفاست

اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبان
گویی آن حاکم عدل است و حکیم‌الحکماست

به میان قدر و جبر ره راست بجوی
که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

به میان قدر و جبر روند اهل خرد
ره دانا به میانه‌ی دوره‌ی خوف و رجاست[†]

---

[*] *مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، ص۲۸.

[†] رک: دیوان، ص۴۷ـ۴۶.

توضیح راه راست که ناصر آن را میان قدر و جبر دانسته، در مسألهی سیوام از *گشایش و رهایش* آمده، بدین عبارت:

«پرسید ای برادر که مردم در آنچه میکند مجبور است یا مختار؟ اگر مجبور است پس هر چه کند کردهی خدای بود، عقوبت چه لازم آید؟ و اگر مختار است، تواند که چیزی کند که خدای آن را نخواهد، قهر لازم آید[*].

جواب: بدان ای برادر که این مسأله از جعفر صادق رضیاللهعنه پرسیدند. گفت: خدای عادلتر از آن است که خلق را بر معصیت مجبور دارد و پس ایشان را بر آن عقوبت کند. گفتندش: هر چه خواهد مردم تواند کرد؟ گفت: قدرت خدای بیش از آن است که کسی را در ملک او، دست درازی باشد. گفتندش: حال مردم چهگونه است؟ گفت: کاریست میان دو کار، نه مجبور است و نه مختار[†].»

حدیثی که ناصرخسرو از امام نقل کرده است، خبریست معروف، که به صورتهای دیگر نیز در قدیمترین کتابهای معتبر اخبار ما آمده[‡]. روایتی است موثق و خردپذیر، و عقیدهی شیعهی امامیه است در موضوع جبر و اختیار.

تفسیری که دانشمندان ما با توجه به آیات و دیگر روایات، از «کار میان دو کار» (امرٌ بین الأمرین) کردهاند، این است که:

در کارهای اختیاری ـ یعنی آنچه به حکم وجدان یا قانون، مورد ستایش یا نکوهش قرار میگیرد و پاداش یا کیفر بر آن بار میشود ـ تمام وسایل طبیعی فعل، از آفریدگار است[§]. امّا بهرهبرداری و کاربرد آن نیرو در خیر و یا شر، از خود انسان است[**]. این همان راه سومی است که در آن نه فضایح ناشی از جبر

---

[*] یعنی غلبهی خواست انسان بر مشیت الهی، و این تال یفاسد اعتقاد به تفویض و مذهب اعتزال است که بنا بر آن، کار به خود انسان واگذار شده و مستقل در افعالش میباشد. بدیهی است که این عقیده با توحید افعالی و سلطنت تامهی آفریدگار در جهان، منافات دارد.

[†] *گشایش و رهایش*، به تصحیح سعید نفیسی، از انتشارات اسماعیلی، بمبئی.

[‡] رک: ال. *الاصول من الکافی*، ج۱، باب الجبر و القدر و الامر بین الامرین، بهخصوص خبرهای ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳. نکتهی گفتنی در این روایتها، این که حد میانین، گاه به «منزلة» و میدانی تعبیر شده که وسیعتر از فاصلهی زمین تا آسمان است و این پهناوری دامنهی فعالیتهای اختیاری انسان را میرساند که از ثمرات آن، تکامل تدریجی بشر و تمدن فعلی است که در زندگی غریزی و جبری حیوانات، نشانی از آن نیست.

ب. *کتاب التوحید*، باب الجبر و التفویض، ۲۶۲ ـ ۲۵۹.

ج. حسن بن علی الحرانی (سدهی چهارم)، *تحف العقول من آل الرسول*، رسالهی امام عبی بن محمّد النقی علیهالسلام در رد بر اهل جبر، و اثبات عدل و منزلهی بین منزلتین، ص۵۰۲ ـ ۴۸۱.

[§] مقصود از وسایل طبیعی، چنانکه در سخن امام صادق آمده، عبارت است از: سلامت جسم و عقل، آزادی و نبودن مانع، مهلت و زمان داشتن، فراهم بودن زاد و هزینه، قصد برانگیزندهی شخص بر کار. رک: *تحفالعقول*، ص۴۸۴.

[**] رک: حواشی علامه محمّد حسین طباطبایی، *الاصول من الکافی*، ۱۵۶/۱.

پیش می‌آید و نه اشکال‌های پیدا شده از قدر (تفویض)؛ زیرا بنابراین معنی، انسان خود تشخیص می‌دهد و نیک یا بد را برمی‌گزیند و عمل می‌کند (نفی جبر)، امّا به قدرت و آمادگی‌ای که پروردگار به وی بخشید. پس تواناست و فاعل در پرتو عطا و دهش او، نه مستقلاً در برابر او (نفی تفویض). به بیان دیگر، «انسان در راه اختیار فعل را خواسته است[*].»

بنا بر آن‌چه گفته شد، درمی‌یابیم که تعریف امر بین امرین، به این که «فعل بنده، مخلوق بنده است، بی‌واسطه؛ و مخلوق خدا است، با واسطه[†].» از مسامحه‌ی در تعبیر خالی نیست. این تعریف، نزدیک به تفسیری است که ابوحامد محمّد بن محمّد غزالی (۵۰۵ ـ ۴۵۰) از حد وسط بین جبر و تفویض کرده است. توضیح این که او در کتاب *الاقتصاد في الاعتقاد*، پس از اشکال‌هایی که بر جبریان و قدریان وارد می‌کند، قول حق را این می‌داند که «قدرت را از خدا و بنده، هر دو بدانیم[‡].» این راه‌حل، هرچند از افراط و تفریط آن دو فرقه برکنار است، امّا خود ایرادی اساسی دارد که عبارت است از: شرکت دادن مخلوق با خالق، در توان‌بخشی و امداد برای صدور افعال، و حال آن که قول همه‌ی مسلمانان است که «لا حول و لا قوة الا بالله».

هرچند سخن در این باب به درازا کشید، امّا برای توضیح مطلب اخیرالذکر، و آشنایی با نحوه‌ی استدلال پیشوایان شیعه ـ که حق علمی آنان پای‌مال اهواء و اغراض شده ـ به نقل این خبر می‌پردازیم:

امیر مؤمنان، علی علیه‌السلام، در کوفه به گروهی گذشت که راجع به قدر با یکدیگر مخاصمه می‌کردند. به سخن‌گوی آنان گفت: آیا به توسط خدا استطاعت داری، یا با خدا، یا بدون خدا؟ او ندانست چه پاسخ دهد. علی (ع) گفت: اگر تو می‌پنداری که به مدد الهی توانا گشته‌ای، باکی بر تو نیست و بر حقی. اگر گمان کنی که با خدا استطاعت یافته‌ای، پس خویش را با او شریک دانسته‌ای، و اگر تصور می‌کنی بدون خدا توانا هستی، پس ادعای ربوبیت نموده‌ای[§].

---

[*] محمّد حسین طباطبایی، *شیعه در اسلام*، ص۷۹.

[†] *دایرةالمعارف فارسی*، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، جبر.

[‡] *سعدی و قضا و قدر*، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، (تهران) اسفند ۱۳۵۱، ص۳۷ ـ ۳۶.

[§] *کتاب التوحید*، باب الاستطاعة، ۲۵۶ ـ ۲۵۵.

۳

خیام

جبری ناخرسند

عمر بن ابراهیم خیامی (معروف به خیام)، ریاضی‌دان و حکیم است، نه شاعرپیشه. امّا گه‌گاه تفکرات فلسفی خود را به زبان شعر بیان می‌کرده و این در تاریخ فرهنگ ما، نمونه‌های دیگری نیز دارد که اندیشه‌مندی آرای فلسفی‌اش را به زبان شعر ـ که زبان احساس و دل است ـ بیان کند. از قالب‌های گوناگون شعری، رباعی برای این مقصود برگزیده شده. رباعی‌های منسوب به ابن‌سینا و آن‌چه به نام افضل‌الدین محمّد مرقی کاشانی (درگذشته در نیمه‌ی وال سده‌ی هفتم) ثبت شده، از این دست است[*]. امّا رباعی‌های خیام شهرتی جهان‌گیر یافته، زیرا گزارش‌گر پرسش‌هایی است که بر مغز یک متفکر شکاک می‌گذرد[†]. متفکری که می‌خواهد نوامیس خلقت و راز هستی و سرّ مرگ را دریابد، در حالی که در شناخت طبیعت و حتّی قانون‌های حاکم بر بدنش درمانده است! این اندیشه‌ی بلندپرواز تیزرو در راه وصول به آرامجای مقصود، با موانعی روبه‌رو می‌شود و به دهلیزهای تاریکی می‌رسد که نه توان گذر دارد و نه شکیب درنگ. پس سر به عصیان برمی‌دارد. پرسش‌های بی‌جواب مانده، یا پاسخ‌هایی که قانعش نمی‌کند، به شکل ناله‌ای دردآلود و حزین بیرون ریخته می‌شود و در قالب رباعیاتی استوار و بلیغ، شکل می‌گیرد. از دیدگاه جبر و اختیار، این اشعار مجبور بودن آدمی را در دوران حیات می‌رساند و این بار طرز تفکری که از خیام سراغ داریم، بعید نیست. زیرا مبانی فلسفی، معمولاً به جبر منتهی می‌شود و خیام نیز جبری‌مسلک است. امّا جبر او، جبر فلسفی و علمی است، نه جبر دینی؛ که دیگر شاعران از آن سخن گفته‌اند[‡].

---

[*] رک: سعید نفیسی، *رباعیات باباافضل کاشانی به ضمیمه‌ی مختصری در احوال و آثار وی*، سال ۱۳۱۱؛ و *مصنفات افضل‌الدین محمّد مرقی کاشانی*، به تصحیح و اهتمام مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، جلد دوم.

[†] رواج این رباعیات در سده‌ی اخیر ـ در ایران و خارج از آن ـ موجبی دیگر نیز دارد و آن، اشاراتی‌ست که در باب عشرت‌طلبی و کامجویی دارد. یعنی آن‌چه دلخواه غالب مردم است و در این اشعار، به صورتی پسندیده بیان گشته. برای ملاحظه‌ی رباعیاتی از این‌گونه، که غالباً منسوب و کمتر اصیل است، رک: *طربخانه*، رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری، تألیف یاراحمد بن حسین رشیدی (سال ۸۶۷)، تصحیح و مقدمه‌ی جلال‌الدین همایی، انتشارات انجمن آثار ملی، فصل پنجم، خمریات، ۸۳ ـ ۴۸؛ نیز رک: علی دشتی، *دمی با خیام*، اسفند ۱۳۴۴، باده‌ی خیامی، ص ۱۸۵ ـ ۱۷۹.

[‡] چنان‌که در پایان همین بخش خواهیم دید، خیام در چند رباعی، به قضا و قدر هم اشاره کرده، امّا برای مقصود دیگر. پی‌یرساله، ریاضی‌دان و ستاره‌شناس قرن بیستم فرانسه، که رباعیات خیام را با آرای فلسفی و علمی او مقایسه کرده، در این باره معتقد است: «بر اثر اعتقاد به جبر، تا سر حد بدبینی و شک پیش ←

جبر فلسفی

مقصود، شبهه‌ای‌ست که از جهت علم ازلی آفریدگار پیش می‌آید و بنا بر ان، اعمال ما باید بر طبق علم او انجام شود. پس هر آن‌چه در علم سابق الهی گذشته، عملی خواهد شد؛ وگرنه، دانسته‌ی او خلاف واقع، یعنی جهل خواهد گشت؛ چنان که در رباعی منسوب به خیام آمده:

من می خورم و هر که چون اهل بود   می خوردن من به نزد او سهل بود
من خوردن من حق به ازل می‌دانست   گر می نخورم علم خدا جهل بود[*]

ایزد که گل وجود ما می‌آراست   دانست ز فعل ما چه برخواهد خواست
بی‌حکمش نیست هر گناهی که مراست   پس سوختن قیامت از بهر چه خواست[†]

چون این شبهه زیاد متبادر به ذهن می‌شود، حکمای ما به پاسخ‌گویی پرداخته‌اند. چنان که در رباعی زیرین ـ که به خواجه نصیرالدین طوسی و افضل‌الدین محمّد کاشانی، هر دو نسبت داده شده ـ می‌خوانیم:

تو می خوری و کسی که نااهل بود   می خوردن تو به نزد او سهل بود
علم ازلی علت عصیان کردن   نزد عقلا ز غایت جهل بود[‡]

نویسنده‌ی به‌نام، آقای علی دشتی، پس از نقل رباعی مذکور، خواجه نصیرالدین یا باباافضل کاشانی را در اشتباه شمرده‌اند که «علم ازلی» را علت عصیان دانسته‌اند و معتقدند که خیام «خواسته است جبر را به این شکل غیرمستقیم بیان کند که: ماهیت وجود من چنین ساخته شده و این مطلب هم در علم ازلی هست. پس، از آن چاره و گریزی نیست[§].»

ساخته شدن ماهیت وجودی انسان در رباعی، مورد بحث نیست و بر فرض که چنین استنباطی شود، شبهه‌ی شاعر از ناحیه‌ی علم ازلی است ـ که در رباعی دیگر نیز طرح بود ـ نه غیر آن. بنابراین در درک این اشکال که پیش از خیام هم مطرح بوده، آن دو حکیم ژرف‌اندیش به خطا نرفته‌اند. آن‌چه در جواب شبهه

➔ رفته و در همین دوره است که می‌خواهد با می و معشوق، همه‌چیز را فراموش کند. ولی به دنبال مطالعات علمی، به زودی از جبر دینی دست می‌کشد و به جبر علمی معتقد می‌گردد و قوانین ابدی و لایتغیر را بر کائنات حاکم می‌یابد. این نظریه برای دوره‌ی او بسیار شگفت‌انگیز است.» رک: دکتر جواد حدیدی، *خیام در ادبیات فرانسه*، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی مشهد، پاییز ۱۳۵۲، ص۴۳۰.

[*] *طربخانه*، ص۱۰۱؛ آقای علی دشتی با توجه به طرز تفکر و شیوه‌ی بیان خیام، انتساب رباعی مذکور را به وی، روا دانسته‌اند. رک: *دمی با خیام*، ص۱۹۱ـ۱۹۰.

[†] *طربخانه*، ص۱۲؛ *رباعیات عمر خیام*، از روی نسخه‌ی خطی مورخ ۹۱۱، با مقدمه‌ی انگلیسی، کلکته، سال ۱۹۳۹م.

[‡] *طربخانه*، زیرنویسی، ص۱۰۱؛ بیت اوّل به صورت‌های دیگر نیز نقل شده.

[§] *دمی با خیام*، ص۱۹۲.

گفته‌اند، این واقعیت نفسانی است که همه می‌یابیم علم به کاری موجب صدور آن نمی‌شود؛ چه در دانش محدود بشری و چه در علم محیط آفریدگار. بل‌که علم یکی از مقدمات انجام گرفتن هر کار است، نه علت تامه‌ی آن. و بعد از فراهم شدن مقدمات، خواست و اراده‌ی قطعی است که موجب صدور فعل می‌گردد.

با وجود آن که بنا بر کوتاهی سخن است، امّا برای تکمیل بحث، دو نکته گفتنی و قابل تأمل است: نخست آن که آیا چون انجام گرفتن کاری حتمی بوده، خداوند پیش از وقوعش دانسته؟ یا چون او قبلاً دانسته واقع می‌شود؟ با اندک دقت روشن می‌گردد که فرض نخستین درست است و کردار ما تابع آگاهی قبلی خداوند نیست.

دو دیگر، آن که علم آفریدگار به صدور فعلی به طور مطلق است، یا با خصوصیات آن (طبیعی، غریزی، اجباری، و اختیاری)؟ چون آگاهی او به هر کاری، با خصوصیات آن است. پس آن‌چه علم ازلی اقتدا می‌کند، این است که فعل طبیعی از فاعل طبیعی سر زند و فعل اختیاری از موجودی که دارای قوه‌ی مآل‌اندیشی و تشخیص و انتخاب و اراده است، یعنی انسان. بنابراین، در هیچ صورت، علم ازلی علت عصیان نمی‌تواند باشد.

جبر علمی*

خیام از طریق دیگر نیز به جبر می‌رسد؛ و آن اصل علیت است که در رباعی زیرین بدان اشاره کرده:

آن را که به صحرای علل تاخته‌اند — بی او همه‌کارها بپرداخته‌اند
امروز بهانه‌ای درانداخته‌اند — فردا همه آن بود که درساخته‌اند†

اصل علیت، مبنای بحث‌های فلسفی، و هم زیربنای تحقیقات علمی است. و بنا بر آن، تمام رویدادهای طبیعی، زاده و نتیجه‌ی علت‌های ویژه‌ایست که با پیدا شدن علت، معلول نیز به ضرورت وجود می‌یابد. پس سرنوشت و خصوصیات هر موجود و حادثه‌ای به دست علت آن است و آن علت نیز به نوبه‌ی خود، تحت تأثیر علتی دیگر. این حکم کلی درباره‌ی انسان، که جزئی از همین جهان است نیز جاری‌ست و در نتیجه، شخصی که در شرایط معین و تحت تأثیر عواملی خاص قرار می‌گیرد، جبراً رفتاری معلوم، که نتیجه‌ی آن مقدسات است، خواهد داشت.

برای این که مجال تأمل بیش‌تر و راه داوری گشاده‌تر شود، به اختصار گوییم: چون بحث مختار یا مجبور بودن، تنها در مورد کردار انسان طرح می‌شود، و مسلم

---

* Déterminisme

† *رباعیات حکیم خیام نیشابوری*، به اهتمام محمّد علی فروغی و دکتر قاسم غنی، تهران ۱۳۲۱، ص۴۴۲ (منقول از *نزهة‌المجالس*) و ص۸۴.

است که اعمال گیاهی و جیوانی، همه تحت تأثیر نهادهای طبیعی و غرایز ـ یعنی بدون اختیار ـ می‌باشد، بنابراین ساده‌ترین راه برای دریافت حقیقت امر، مقایسه‌ی یکی از کارهای آدمی با حیوانات است؛ مثلاً انتخاب جفت و همسر. تردیدی نیست که حیوان به فرمان غریزه و سرشت طبیعی، همجنس می‌طلبد و تنها کشش درونی است که او را به جانب همانندش می‌برد. امّا انسان ـ به‌خصوص فرد دانای تربیت پذیرفته‌ی طالب کمال ـ بعد از تأمل و سنجش و مشورت و عاقبت‌بینی همسر خود را انتخاب می‌کند و در نفس خویش می‌یابد که پس از تمام مراحل مقدماتی، این خود اوست که در آخر کار، یکی را بر دیگری ترجیح داد و برگزید. و باز می‌فهمد که این علت مرجحه، چنان نبود که عنان اختیار از دست او برباید؛ یعنی حق انتخاب دیگری نیز برای او محفوظ بود و آن‌چه کرد، به ناخواست و اکراه نبود[*]. نتیجه این که علت واقعی صدور افعال ارادی از انسان، تأثر از محیط، یا محکومیت صرف در برابر غرایز و میل‌های نفسانی (مانند حیوانات)، و حتّی تعلیم و تربیت نمی‌باشد. بل‌که با وجود آن که تمام این عوامل درونی و برونی در جهان‌بینی و رفتار ما مؤثر است، ولی علت تامه نیست و ما به وجدان می‌یابیم که بالأخره، در آخرین مرحله، خود ما هستیم که به فعل یا ترک کاری اقدام می‌کنیم. این دریافت و درون‌بینی، به‌خصوص در مواردی که انسان با خواست‌های پست خود به مبارزه برمی‌خیزد و کرامت ذات و مناعت طبع خویشتن را حفظ می‌کند، یا به فداکاری و گذشت می‌پردازد، یا رنج خود و راحت یاران می‌طلبد، نمود و جلوه‌ی کاملی دارد و شخصیت واقعی و حیات معنوی آدمی را نشان می‌دهد[†].

ناگفته نماند که برخی از فلاسفه، حالات نفسانی را تابع قانون علیت، که حاکم بر روابط مادی امور است نمی‌دانند؛ چنان‌که برگسن، فیلسوف نامدار فرانسوی، در عین این که جبر علمی را منکر بود، کیفیات نفسانی را از حوزه‌ی این قوانین خارج می‌دانست و می‌گفت برای درک حالات روانی، باید به مراقبه و درون‌بینی (Intuition) توسل جوییم. در این حال، به روشنی درمی‌یابیم که فردی آزاد و مختار هستیم[‡].

---

[*] مگر تمایل به سر حد شیفتگی و عشق برسد که دیگر مجال تأمل و انتخاب نیست و خواست، قهراً انجام شود.

[†] برای ملاحظه‌ی بحث‌های فلسفی و علمی در این موضوع، علاوه بر کتاب‌های فلسفی و کلامی پیشینیان، رک: محمّد حسین طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، جلد سوم، ص۱۷۰ ـ ۱۳۸؛ محمّد تقی جعفری، *جبر و اختیار*، فصل اوّل، ملاحظه‌ی جبر و آزادی از جنبه‌ی طبیعی؛ دکتر علی‌اکبر سیاسی، *مبانی فلسفه*، چاپ دوم، ۴۸۲ ـ ۴۷۵؛ جلال‌الدین همایی، *مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة*، ذیل صفحات ۳۴ ـ ۳۰.

[‡] رک: دکتر علی‌اکبر سیاسی، *مختاریم یا مجبور؟*، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی (تهران)، فروردین ۱۳۴۷، ص۳۴۱.

جبر دینی[*]

خیام در چند رباعی به جبر دینی ـ که ناشی از قضا و قدر است ـ نیز اشاره می‌کند.

بـر مـن قلـم قضا چـو بـی مـن راننـد / پس نیـک و بـدش ز مـن چـرا مـی‌داننـد
دی بی من و امروز چو دی بی من و تو / فـردا بـه چـه حجـتم بـه داور خواننـد[†]

بـر لـوح نشـان بـودنی‌هـا بودسـت / پیوسـته قلـم ز نیـک و بـد آسودسـت
انـدر تقـدیر آن‌چـه بایسـت بـداد / غـم خـوردن و کوشـیدن مـا بیهودسـت[‡]

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد / دل را بـه کـم و بـیش دژم نتـوان کـرد
کار من و تو چنان‌که رأی مـن و توسـت / از موم به دست خویش هـم نتـوان کـرد[§]

در رباعی اوّل، جبر پایگاهی است برای حمله بر ضد عقاید عامه، در باب حساب و کفر روز رستاخیز. به بیان دیگر، توجه دادن به خواننده، به تناقضی که بین اعتقاد به جبر با تکلیف و مسؤولیت انسان وجود دارد. در این‌جا می‌بینیم خیام گرچه جبر را چون اصلی مقبول تلقی می‌کند، امّا بی‌پروا مخالفت آن را با دیگر اصول اسلامی مسؤولیت، حساب و کتاب، و رستاخیز، بیان می‌نماید. امّا چنان‌که خواهیم دید، لحن سعدی چنان است که گویی اصلاً تناقضی در این باب احساس نمی‌کند. اختلاف فکر و تعمق این دو سخن‌گوی توانا، از همین مقایسه روشن می‌شود. در این مقام، شیوه‌ی خیام نزدیک به حافظ است، که او نیز جبر را پذیرفته، امّا سخنش راجع به آن، همین اندازه است که به اتکای این عقیده‌ی عمومی، پاسخ معترضان را بگوید و گناهش را به قضا و قدر منسوب کند[**].

در دو رباعی بعدی، خیام به صورتی دیگر از جبر بهره‌برداری می‌کند و یکی از اصول فکری خود را بر اساس آن بازگو می‌نماید، و آن عبارت است از: غم نخوردن از کموکاست زندگی، بی‌ثمر شمردن تلاش معاش، اغتنام فرصت، و عمر را به شادمانی گذراندن.

در پایان، ذکر این نکته مناسب است که خیام، همچون ناصرخسرو، با تأثیر ستارگان در سرنوشت انسان ـ که بسیاری از شاعران ما از آن سخن گفته‌اند ـ مخالف است؛ چنان‌که در دو رباعی، با بیانی طنزآمیز آن را منکر می‌شود:

---

[*] Fatalisme

[†] *رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری*، ص۸۸؛ *طربخانه*، ص۴۷.

[‡] *رباعیات عمر خیام*، ص۵۶.

[§] *رباعیات حکیم خیام نیشابوری*، ص۴۲، منقول از *نزهة‌المجالس* که در آن به جای «کم و بیش»، «چنین غصه» آمده. ص۸۹.

[**] شرح این مختصر، به زودی خواهد آمد.

نیکی و بدی که در نهاد بشـر اسـت　　شادی و غمی که در قضا و قدر است
بـا چـرخ مکـن حوالـه کانـدر ره عقـل　　چرخ از تو هزار بـار بـی‌چـاره‌تـر اسـت[*]

در گـوش دلـم گفـت فلـک پنهـانی　　حکمی کـه قضـا بـود ز مـن مـی‌دانـی
در گردش خویش اگر مرا دست بدی　　خـــود را برهانـــدمی ز ســـرگردانی[†]

کوتـاه‌سـخن آن کـه هرچنـد جبرگرایـی خیـام، بـه ظـاهر خردمندانـه بـه نظـر مـی‌رسـد، امّـا چـون شـبهاتش تحلیـل گـردد و هـر یـک در تـرازی عقـل و انصـاف سـنجیده شـود، سـستی مبانی و نادرسـتی نتایجش آشکار می‌گردد.

---

[*] *رباعیات حکیم خیام نیشابوری*، ص۸۳.

[†] همـان مأخـذ، ص۱۴۴؛ بـه یـاد آوردن عقیـده‌ی فلاسـفه در بـاب حرکـت دائمـی و مستدیر افلاک، لطف تعبیر خیم را، که از آن به «سرگردانی» تعبیـر کـرده، آشـکارتر می‌سازد.

۴

انوری و مسأله‌ی قضا

اوحدالدین محمّد انوری، شاعر مدیحه‌سرای قرن ششم، که از قدرت بیان بهره‌ی کافی داشت، در قصیده‌ای که در ستایش وزیر سلطان سنجر، ابوالفتح طاهر بن فخرالملک سروده، موافق نبودن جریانات روزگار و نامساعد بودن احوال را، مقدمه‌ای برای مدح و تقاضا قرار می‌دهد. امّا برای این که در این سخن معمولی و آشنا به گوش، نوآوری کرده باشد، شکایت از زمانه را در قالب یکی از مسائل کلامی می‌ریزد و به عنوان تأثیر حتمی قضا بر تدبیر و مآل‌اندیشی آدمیان بیان می‌کند:

اگر محول حال جهانیان نه قضاست
چرا مجاری احوال بر خلاف رضاست

بلی قضاست به هر نیک و بد، عنان کش خلق
بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطاست

هزار نقش برآرد زمانه و نبود
یکی چنان‌که در آیینه‌ی تصور ماست...

به دست ما چو از این حل و عقد چیزی نیست
به عیش ناخوش و خوش گر رضا دهیم سزاست[*]

مقدمه و نتیجه‌گیری شاعر بدین صورت است که: اگر کار به دست ماست، چرا پیش‌آمدها بر خلاف رضاست؟ اگر خرد و هوش ما را اثری‌ست، چرا پیش‌بینی‌ها و چاره‌گری‌ه اشتباه از کار در می‌آید و نتیجه‌ی مطلوب نمی‌دهد؟ بنابراین حوادث روزگار، شاهدی گویاست که «مجاری احوال» قبلاً تعیین شده و اکنون بر طبق طرح قبلی، نقش‌ها از پرده‌ی غیب به صحنه‌ی شهود می‌آید و هرچه «نقش‌بند حوادث» خواسته و مقدر کرده، اجرا می‌شود. پس پیش‌گیری یا کوشش ما اثری در تغییر مسیر وقایع نتواند داشت و جبراً هرچه باید بشود، واقع شود.

آن‌چه انوری را به طرح این پرسش‌ها انگیخته، تفمرات فلسفی و جهان‌بینی خاص او نبوده؛ بل‌که آن‌طور که از ابیات بعدی قصیده برمی‌آید[†]، در راه رسیدن به

---

[*] *دیوان انوری*، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج۱، ص۴۱.

[†] دیوان، ۴۲/۱: ←

خدمت وزیر و به دست آوردن «تشریف جاه و نعمت» به مشکلی برخورد کرده و حادثه‌ای غیرمترقبه مانعش گشته. این نرسیدن به مقصود، موجب شد حکم کلی صادر کند و آن را تعمیم دهد، و قضای الهی را در هر نیک و بد، عنان‌کش و راه‌بر انسان‌ها شمرد. پس او از تجربیات شخصی و حوادث جزئی، به نیروی حاکم بر آن‌ها قائل شده که بر هم زننده‌ی محاسبات سودجویانه‌ی آدمی است. از همین جا می‌توان به نحوه‌ی تفکر و ارزش استدلال او پی برد و دریافت که او از به کار گرفتن اصطلاحات کلامی و ورود در بحث‌های فلسفی هم مقصودی جز مقدمه‌چینی و مقصدی جز ستایش‌گری نداشته است؛ همچنان که در یک تغزل یا نسیب و تشبیب.

جای شک نیست که انسان در دوران زندگی، به بسیاری از خواست‌هایش دست نمی‌یابد. گاه با وجود عاقبت‌اندیشی، باز عوامل حساب‌ناشده، چنان بر سر راه محاسبات و تدبیرهای شخص ظاهر می‌شود و مانع برمی‌انگیزد، که تصور آن را هم نمی‌کرده. امّا این‌گونه پیش‌آمدها دلیل عدم اختیار آدمی است یا محدود بودن آن[*]؟ و دلیل تصادف و اتفاق در جهان هستی است، یا کمبود آگاهی و دانش ما نسبت به رویدادهای آینده؟

پیش‌بینی و چاره‌اندیشی‌های آدمیان، غالباً همانند تیرهایی است که از طرف تیراندازان ماهر به طرف هدف رها شده و باید بدان اصابت کند؛ امّا چون یکدیگر را نمی‌بینند، گاه پیش می‌آید که دو یا چند تیر در بین راه، با هم برخورد می‌کند و به هدف نمی‌رسد. در این حادثه، قانون علیت و محاسبات ریاضی نقض نشده. زیرا نه جای هدف تغییر کرده و نه تیرانداز خطا نموده. بل‌که علت عدم اصابت، ناتوانی تیراندازان از در نظر گرفتن برخورد تیرهاست. یعنی محدودیت دامنه‌ی محاسبات، موجب شده نتوانند برخورد تیرها را پیش‌بینی کنند[†]. نتیجه آن که عدم موفقیت در برخی کارها ـ نه همه‌ی آن‌ها، چنان‌که انوری گفته بود ـ و ناکامی با وجود کوشش و تدبیر، جز عجز آدمی از پیش‌بینی دقیق و همه‌جانبه‌ی امروز و در نظر نیاوردن تمام عوامل مثبت و منی، دلیلی ندارد. و با کوششی که بشر در

🡐 چو دید کز پی تشریف و نعمت و جاهم
چو بندگان وی‌ام قصد حضرت اعلاست

به دست حادثه‌بندی نهاد بر پایم
که همچو حادثه گاهی نهان و گه پیداست

[*] خواجه نصیر در تعریف مختار می‌نویسد: مراد ما از آن که مردم مختار است، آن است که قادر است بر آن که بضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود. (مجموعه‌ی رسائل خواجه نصیرالدین محمّد بن الحسن الطوسی، به اهتمام مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۳۰۸، چاپخانه‌ی دانشگاه، *رساله‌ی جبر و قدر*، ص۲۴). پس مقصود از اختیار داشتن، این نیست که انسان هر کاری را بتواند انجام دهد و به همه‌ی آرزوهایش نائل شود.

[†] این مثال مستفاد است از: محمّد تقی جعفری، *جبر و اختیار*، ص۲۵۹.

پرده‌برداری از رازهای آفرینش و افزایش برد علمی خود دارد، توانسته است در پیدا کردن علت علمی وقایع تاریخی، یا حوادث زندگی افراد، پیش‌رفت‌های شایانی بنماید و موجبات ترقی و تنزل جوامع را از نظر اقتصادی و سیاسی و فرهنگی، بیش از پیش دریابد و با حساب احتمالات، از زیان‌های پیش‌بینی نگشته بکاهد و بر کامیابی‌هایش بیافزاید و لذا امروز، کم‌تر ناکامی‌اش را به ستاره و بخت و اتفاق و تصادف منصوب می‌دارد، بل‌که در فکر یافتن علل واقعی امور، و مقابله با آن‌ها برمی‌آید.

در تکمیل بحث، به‌جاست سخن حکیم فرزانه، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲- ۵۹۷) را درباره‌ی حوادث اتفاقی نقل کنیم: «اتفاقیات را دو صفت بود: یکی آن که وقوعش به نادر بود، و دیگر آن که سببش غیر ظاهر بود.» پس از شرح مطلب، نتیجه می‌گیرد که: آن‌چه عوام، تصادف و اتفاق می‌خوانند نیز دارای علتی است. امّا دست یافتن به آن دشوار است[*].

---

[*] *رساله‌ی جبر و قدر*، ص۱۷ ـ ۱۶.

۵

سعدی

گزارش‌گر عقاید اشعریان

در آثار سعدی، یعنی گلستان، بوستان، قصاید، و غزلیات، همه‌جا عقیده‌ی به جبر و سرنوشت تحمیل شده به انسان را می‌بینیم و این، از دانش‌مندی تعلیم‌یافته در نظامیه‌ی بغداد، بعید نیست. زیرا از خصوصیات طالبان علمی که در این مدارس می‌توانستند درس بخوانند، این بود که اشعری باشند و می‌دانیم از جمله اصول اعتقادی اشاعره، این است که: سعادت و شقاوت هر کس، در ازل تعیین گشته و سرنوشت، تغییرپذیر نیست و افعال صادر از انسان، مخلوق آفریدگار است[*]. و ما شیخ شیراز را گزارش‌گر همین عقاید می‌بینیم. به‌واقع، همان قدر که نظم و نثر آن استاد سخن در کمال فصاحت و شیوایی‌ست، و از نظر اشتمال بر پندهای آموزنده و غزل‌های زیبا، کم‌نظیر می‌باشد، به همان اندازه در برخی مسائل اعتقادی، سطحی و عوام‌پسند است. افکار رایج زمان، با استدلالی سست، در عباراتی خوش‌آهنگ و رسا بازگو شده است؛ به طوری که ذوق را خوش‌آیند است، امّا خرد را بر می‌شوراند و به شگفتی وا می‌دارد. و اینک، نمونه‌ای چند در این بابا:

پیدا بود که بنده به کوشش کجا رسد
بالای هر سری قلمی رفته از قضا

کس را به خیر و طاعت خویش اعتماد نیست
آن بی‌بصر بود که کند تکیه بر عصا

تا روز اوّلت چه نبشته است بر جبین
زیرا که در ازل سعداند و اشقیا[†]

نه زنگ عاریتی بود بر دل فرعون
که صیقل ید بیضا سیاهی‌اش نزدود

بخواند و راه ندادش کجا رود بدبخت؟

---

[*] نقل اندکی از آنچه در شرح *التعرف طبع لکنهو* (باب الثانی‌عشر، في‌القدر و خلق الأفعال) آمده، در این‌جا توضیحی است در این باب از دانش‌مندی بر همین مذهب: «اجماع است مر این طایفه را که خدای‌تعالی خالق افعال بندگان است، چنان‌که خالق اعیان ایشان است، و این مسأله‌ای است مختلف‌فیه میان ما و میان معتزله... هرچه بکنند خلق، از خیر و شر، به قضای خداست و به تقدیر و به ارادت و مشیت وی. قضا حکم باشد و تقدیر اندازه کردن و ارادت خواستن، و هیچ خیر و شر نباشد از این سه خالی... ۱۸۷/۱.

[†] *مواعظ سعدی*، به اهتمام محمّد علی فروغی، سال ۱۳۲۰، ص۴.

بیست دیده‌ی مسکین و دیدنش فرمود

قلم به طالع میمون و بخت بد رفته است
اگر تو خشمگنی ای پسر و گر خشنود

گنه نبود و عبادت نبود بر سر خلق
نبشته بود که این ناجی است آن مأخوذ[*]

سعادتی که نباشد طمع مکن سعدی
که چون نکاشته باشند مشکل است درود

قلم به آمدنی رفت، اگر رضا به قضا
دهی و گر ندهی بودنی بخواهد بود[†]

زهدت به چه کار آید گر رانده‌ی درگاهی؟
کفرت چه زیان دارد گر نیک‌سرانجامی؟

بی‌چاره‌ی توفیقند، هم صالح و هم طالح
درمانده‌ی تقدیرند، هم عارف و هم عامی

جهدت نکند آزاد، ای صید که در بندی
سودت نکند پرواز، ای مرغ که در دامی[‡]

در خیر باز است و طاعت، ولیک
نه هر کس تواناست بر فعل نیک

همین است مانع که در بارگاه
نشاید شدن جز به فرمان شاه

کلید قدر نیست در دست کس
توانای مطلق خدای است و بس[§]

آنچه از مجموع این اشعار ـ که اندکی بود از بسیار ـ برمی‌آید، این است که در نخستین روز آفرینش قلم، قدرت کتاب زندگی آدمی‌زادگان را تا آخرین صفحه نوشته و پایان داستان حیات هر کس را معلوم کرده، به طوری که دگرگونی و تصرف در آن محال است و کوشش یا دعا هم تأثیری در سرنوشت ندارد و آنچه

---

[*] بعضی نسخه‌ها: مردود. با در نظر آوردن تلفظ قدیم دال و ذال، روشن می‌شود که «مأخوذ» می‌تواند قافیه واقع شود و هم بلیغ‌تر می‌باشد.

[†] *مواعظ سعدی*، غزلیات، ص۱۲۶.

[‡] همان مأخذ، ص۱۴۶.

[§] *بوستان سعدی*، به اهتمام محمّد علی فروغی، سال ۱۳۱۶، ص۲۲۰.

در زندگی افراد پیش می‌آید، بر طبق همان نوشته است که قبلاً تعیین و تثبیت شده. پس خوشا به حال آن کس که پذیرفته‌ی درگاه است و قلم به نیک‌بختی او گشته. بنابراین، افعال صادر از انسان، حرکت‌هایی است که جبرا! مطابق فرمان قبلی انجام می‌گیرد تا فاعل را به پیش‌نوشتی معین و معلوم برساند. (جبر از ناحیه‌ی تقدیر، جبر دینی)

واضح است که این شیوه‌ی تفکر، پایه‌ای جز برخی اخبار مذهبی ـ که هم از جهت اسناد قابل خدشه است و هم از نظر دلالت، پذیرای تأویل ـ ندارد.

ورود در این بحث و نقد و اخبار و نقل آرا هم از حدود کار نویسنده بیرون است و هم از گنجایش این نوشته. امّا با اطلاعی که از دیگر تعلیمات اسلامی داریم، درمی‌یابیم که این عقیده با نتایج سوء فردی و اجتماعی که به بار می‌آورد، و مغایرتی که با اساس تشریع و تکلیف دارد، نمی‌تواند در اسلام اصیل و واقعی باشد؛ به‌خصوص که سنت نبوی و گفتار و رفتار خاندان رسول اکرم ـ که آگاه‌ترین مسلمانان به تعلیمات قرآن بودند ـ نیز جز این است. علاوه بر این، فطرت سلیم و شعور منحرف نگشته، صادق‌ترین گواه است که «خواندن و راه ندادن و پیش از گناه یا ثوابی، رستگار و گرفتار را معین کردن» ستمی است آشکار که از انسانی معمولی پسندیده نیست، تا چه رسد به آفریدگاری که خود به عدل و احسان امر، و از ظلم و تعدی نهی کرده. شگفتا که سخن‌سرای بزرگ ایران، با همه‌ی فضل و ادب، از تضادی که میان عقیده به قضا و قدر محتوم با دستگاه تشریع و احکام تکلیفی پیدا می‌شود غافل مانده، که این‌چنین با تیغ برّان زبان، رشته‌ی اختیار خلق را گسسته و آنان را مغلوب این قدرت سهمگینی که بر همه‌ی روابط علت و معلولی جهان چیره است گردانده. راستی اگر پیش از آفرینش اولاد آدم، آفریدگار رستگاری یا بدروزی هر کس را در دوران زندگی‌اش، به طور قطعی و تخلف‌ناپذیر معلوم کرده، و صالح و طالح مسخر توفیق یا خذلانند، دیگر ارسال رسل و انزال کتب و امر و نهی چه معنی دارد؟ آیا سعدی در اندیشه‌ی اختلافی که بین جبر و تکلیف است نیافتاده؟ یا چون حلاج (م۳۰۹) و عین‌القضات (۴۹۲ـ۵۲۵)، عصیان ابلیس و اختیار آدمیان و معاصی آنان را امور مجازی و صورت ظاهری می‌پنداشته که در واقع، همه ساخته و پرداخته‌ی صحنه‌ساز ازلی است*؟! چنین گمانی نسبت به شیخ مصلح‌الدین نمی‌توان داشت. زیرا سخنان او، از این‌گونه شطحیات رازناک، فرسنگ‌ها فاصله دارد و مجموعه‌ی آثارش، حاکی از تصدیق او به ظواهر شریعت است. پس تناقض مذکور را هم باید در مبانی اعتقادی او، یعنی مذهب اشعری جست. آری، اینان در عین اقرار به عدالت خداوند، کارهایی را به او روا می‌دارند که معتزله و شیعه، منافی با عدل و

---

* رک: دکتر عفیف عسران، *مصنفات عین‌القضاة همدانی*، انتشارات دانشگاه تهران، مقدمه‌ی رساله‌ی شکوی الغریب، ۲۱ ـ ۱۸.

حکمت می‌شمرند، مانند تعلق گرفتن اراده‌ی حق‌تعالی به افعال بندگان، حتّی در کارهای شر، روا ندانستن تکلیف مالایطاق، و جواز به دوزخ فرستادن نیکان و به بهشت بردن بدکاران[*]. پاسخی که اشعریان در برابر مخالفان دارند، در تفسیری‌ست که از مفهوم عدل و ظلم می‌کند، بدین شرح: خداوند در کارهایش عادل است، یعنی متصرف است در مِلک و مُلک خودش. زیرا عدل، نهادن هر چیز است در جای خودش؛ و آن تصرف در مِلک است؛ به مقتضای مشیت و علم. و ظلم، بر خلاف این است. پس هر چه کند، تصرفی است در مُلک و مِلک خویش، و بنابراین، ظلم نسبت به خدا معنی ندارد و قابل تصور نیست[†]. بدین ترتیب، با توجیهی سفسطه‌آمیز، اشکالی را که از انتساب معاصی و بدکرداری بندگان به آفریدگار ـ در نتیجه‌ی جبر ـ پیش می‌آید، جواب می‌گویند. امّا صوفیه، که موجودات را مظاهر اسماء و صفات الهی می‌دانند، در این باب توجیهی دیگر دارند که از نوشته‌ی عزالدین محمود کاشانی نقل می‌شود: «و حق عز و علا، همچنان که لطیف و ذوالفضل است، قهار و عادل است و به نسبت با ذات ازلی لطف و قهر یکسان است. و همچنان که لطف اقتضای ظهر می‌کند، قهر نیز اقتضای ظهور می‌کند. و لابد است که هر یکی را مظهری بود، و آن وجود مؤمنان و کفار و جنت و نار است... و آن را که مظهر لطف گردانید، با او به صفت فضل ابتدا کرد، و آن را که مظهر قهر ساخت، با او طریق عدل سپرد. فضلش معرّا از علل، عدلش مبرّا از خلل. و از این‌جا معلوم می‌شود که افعال بندگان، سبب سعادت و شقاوت نبود. و ثواب، فضل حق است و عقاب، عدل او[‡].»

نویسنده گوید: به صریح اخبار و حکم خرد، افعال بندگان در سعادت و شقاوت آنان مؤثر است، چنان که معاذ بن جبلریال از رسول اکرم (ص) نقل می‌کند که فرمود: در علم الهی گذشت [و پیش از آفرینش دانست] و قلم نوشت و معین و مقدر گشت، درستی و حقیقت داشتن کتاب خدا و راست‌گو دانستن رسول و سعادت‌مند گردانیدن خدا کسی را که ایمان آورد و از گناهان پرهیز نمود، و شقاوت برای کسی که [حقایق را] تکذیب کرد و کفر ورزید، و دوست داشتن خدا مؤمنان را و بیزاری‌اش از مشرکان[§]. این خبر که به طرق مختلفه نقل شده،

---

[*] *الملل و النحل*، ص۱۳۱ و ۱۳۹؛ و ترجمه‌ی آن از: افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، به تصحیح سید محمّدرضا جلالی نائینی، ص۶۲؛ خوانندگان توجه دارند که صاحب *ملل و نحل*، خود بر مذهب اشعری است و گفتارش در این باب، سند است.

[†] *الملل و النحل*، ص۵۵. در همین کتاب می‌خوانیم: «بنا بر مذهب معتزله، عدل آن است که عقل بدان حکم می‌کند از حکمت، و آن صدور فعل است بر وجه صواب و مصلحت.» ص۵۶.

[‡] *مصباح‌الهدایة*، ص۲۹ ـ ۲۸. چون عقیده و اظهار نظر اشاعره، همه به استناد اخبار، و متکی به سمع است، نویسنده هم با توجه به اخبار رسیده از ائمه‌ی معصومین، پاسخ را ذکر می‌کند.

[§] *کتاب‌التوحید*، باب المشیة و الارادة، ۲۴۹.

آشکارا می‌رساند[*] که قضا و قدر، قانون و روشی را که به نیک‌فرجامی یا بدانجامی آدمیان منجر می‌شود، معین می‌کند، نه سرنوشت قطعی افراد را. به‌علاوه، این که عقاید صحیح و اعمال شایسته در سعادت یا شقاوت انسان مؤثر باشد نیز از قضا و قدر است، یعنی حکمی است الهی، که به اقتضای حکمت نسب به آدمی‌زادگان، اجرا می‌کند. ولی موجب جبر نمی‌شود.

جبر ناشی از طینت و طبیعت

در اشعار افصح‌المتکلمین، نوعی دیگر از جبر ـ که با تعبیرات خاصی هم بیان شده ـ می‌بینیم، و آن جبر ناشی از اعتقاد به طینت علیّین و سجّین است که از ظاهر برخی اخبار مذهبی برمی‌آید. در این دسته اشعار، سراینده به مقایسه‌ی خلق‌وخوی و کردار انسان، با خصوصیات ذاتی و آثار طبیعی دیگر موجودات می‌پردازد، و همچنان که آثار و خواص اشیاء تغییرناپذیر و ذاتی‌شان می‌باشد، نیکوکاری و بدرفتاری آدمیان را هم اعمالی طبیعی و قطعی‌الصدور می‌شمرد. اینک، چند مثال:

چو در غیب نیکو نهادت سرشت — نباید ز خوی تو کردار زشت
ز زنبور کرد این حلاوت پدید — هر آن کس که در مار زهر آفرید[†]

حکایت چهارم از باب اوّل گلستان، بر اساس همین عقیده نوشته شده و ابیات زیرین از آن، صریح در این معنی است:

پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است — تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است

عاقبت گرگ‌زاده گرگ شود — گرچه با آدمی بزرگ شود

شمشیر نیک از آهن بد چون کند کسی — ناکس به تربیت نشود این حکیم کس[‡]

درویشی به مناجات در[§] می‌گفت: یا رب بر بدان رحمت کن که بر نیکان رحمت کرده‌ای که ایشان را نیک آفریده‌ای[**].

سعدی گاه به قضا و قدر و نهادهای فطری تغییرناپذیر، توأماً اشاره می‌کند:

---

[*] در تفسیر علی بن ابراهیم (به نقل از *بیان الفرقان*، ص۱۷۹) عبارت حدیث مطابق *کتاب التوحید* است. امّا در تفسیر *کشف الاسرار* (تألیف ابوالفضل میبدی، ۶۸۱/۱) جملات آغاز حدیث، قدری فرق دارد.

[†] *بوستان سعدی*، باب هشتم، ص۲۲۰.

[‡] *گلستان*، به تصحیح محمّد علی فروغی، چاپخانه‌ی مجلس، ۱۳۱۹، ص۲۳ ـ ۱۹.

[§] به مناجات در: در مناجات.

[**] *گلستان*، ص۱۹۵.

مقدر است که از هرکسی چه فعل آید | درخت مقل نه خرما دهد نه شفتالود
سیاه زنگی هرگز شود سپید به آب؟ | سپید رومی هرگز شود سیاه به دود[*]؟

چو دست قضا زشت رویت سرشت | مینه‌ای گلگونه بر روی زشت
که حاصل کند نیک‌بختی به زور؟ | به سرمه که بینا کند چشم کور؟
نیاید نکوکاری از بدرگان | محال است دوزندگی از سگان...
توان پاک کردن ز زنگ آینه | ولیکن نیاید ز سنگ آینه
به کوشش نروید گل از شاخ بید | نه زنگی به گرمابه گردد سپید[†]

چنان‌که از اشعار مذکور برمی‌آید، سعدی دوگونه سرشت برای انسان قائل شده: طینت علّیین و طینت سجّیین. بدین معنی که آفریدگار خمیرمایه‌ی آدمیان را دوگونه قرار داده است. یکی سرشت بهشتی، پاک و صاف و رخشان، که از آن همه ایمان و خیر و صلاح به وجود آید؛ دیگر سرشت دوزخی، ناپاک و زشت‌آلود و تیره، که از آن، همه کفر و شر و فساد زاید. چون این نهادهای نخستین، تغییرناپذیر است، از هر کس، جز آن‌چه مقتضای فطرت و طبیعتش هست، سر نمی‌زند. بنابراین، آن کس که دست قضا، سرشتش را دوزخی و خبیث کرده، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند نیکوکار و بهشتی شود و تربیت هم در وی مؤثر نیست و سرانجامی جز کفر و شقاوت ندارد. و برعکس، آن را که نیکوسرشت و پاک‌نهاد آفریده، کاری جز نیکی و خیررسانی نمی‌کند و فرجامی جز بهشت برین نخواهد داشت. در توضیح و اثبات این کیفیات است که شاعر به مقایسه‌ی رفتار و خصوصیات اخلاقی انسان، با خواص نباتات و جمادات، یا خصوصیات غریزی حشرات می‌پردازد و آن‌ها را همانند می‌شمرد. و همین‌جاست که بینش سطحی و ضعف استدلال او به صورت نامطلوبی آشکار می‌شود و این سؤال را در ذهن خواننده برمی‌انگیزد که آیا شیخ بزرگوار، توجه نکرده که در صورت صحت اخباری که مأخذ و مستندش در این باب بوده، می‌توان آن‌ها را ناظر به استعدادهای طبیعی افراد دانست که با یکدیگر متفاوت است، چنان که گویی «هر کسی را بهر کاری ساختند». امّا این زمینه‌های فطری بدان حد مؤثر نیست که اقتضای جبر در کارهای خاص را در انسان می‌رساند. بدون این که برای انجام دادن اعمال مخالف آن، سلب قدرت یا اراده کند، چنان‌که تجربه و مشاهده هم مؤید آن است.

اتکای صرف به ظاهر اخبار و مقید گشتن در عقاید تصویب شده و رسمی آن عصر، در نظر نیاوردن تضادی که جبر با اصول مسلم عقلی انسان دارد، و از یاد بردن نتایج سوئی که این عقیده به بار می‌آورد، سیمای معنوی سعدی را در

---

[*] *مواعظ سعدی*، غزلیات، ۱۲۶.

[†] *بوستان*، باب پنجم، ص۱۶۰ ـ ۱۵۹.

دیده‌ی ما، تاریک و زشت می‌کند. در حالی که چون در بزم غزل می‌نشیند، با بر منبر وعظ می‌رود، چهره‌ای والا و پرتلألؤ دارد، که مانندش را در میان دیگر سخن‌وران، کمتر می‌بینیم.

بخش دوم

جبر و اختیار در مـــــثــــنوی



۱

مــولــوی

روشن‌گر حدود جبر و اختیار[*]

در بـین شـاعران پارسـی‌گـوی، جـلال‌الـدین محمّـد مولـوی (۶۷۲ ـ ۶۰۴) از نظرگاه‌های مختلف به موضوع «جبر و اختیـار» نگریسـته و حـد و رسـم آن را بیـان کرده است. بر طبق استقرای شادروان فروزانفر، در دفترهای شش‌گانه‌ی مثنوی، ۶۵ بار این موضوع طرح شـده[†] که از آن میان، دفتر اوّل و پنجم، شـامل بحـث‌هـای مستقل و مفصل‌تری می‌باشد. شیوه‌ی استدلال و شقوق و درجـاتی کـه در ایـن مسأله قائل شـده و بـا منطقـی قـوی بیـان کـرده، دارای ویژگـی‌هـایی اسـت کـه وسـعت بیـنش و ژرف‌اندیشـی وی را در تحلیـل و نتیجـه‌گیـری مسـائل فکـری می‌رساند.

در مطالعه‌ی مثنوی، از نظر جبر و اختیار، با دو عقیده‌ی به ظاهر مخالف روبه‌رو می‌شویم و می‌بینیم مولوی در علت‌یابی حوادث، گاه به جبر و گاه به اختیار قائل می‌شود و این، موجب شده که برخی ظاهربینان، او را به تنـاقض‌گـویی منسـوب نمایند و بعضی او را جبری شمرند، بدون این که توجه کنند او در چه مقام از جبر، و در چه مرحله‌ای از اختیار سخن گفته است. برای شناخت نظر واقعی مولوی در این باب، راهی جز استقرای تام، و نتیجه‌گیری از مجموع شـواهد نمـی‌باشـد. و این کاری‌ست که نویسنده در صدد بود تـا حـد امکـان انجـام دهـد و ماحصـل آن را پس از نقل شواهد، به عنوان عقیده‌ی جلال‌الـدین، در ایـن معضـله‌ی فکـری بیـان نماید. مواردی که از جبر جانب‌داری کرده، بدین شرح است:

کسب

رأی ابوالحسن اشعری: در دفتر اوّل مثنوی، چون سخن به حدود قدرت آدمـی می‌رسـد، شـاعر به ایراد نظریه‌ی «کسـب» می‌پردازد. توضیح ایـن کـه جبـر کامـل، آن‌چنان که جهمیان عقیـده داشـتند و بـا وجـدان و عقـل و نقـل ناسـازگار بـود، در اسلام طرفدار زیادی پیدا نکرد و با از بین رفتن موجبات سیاسـی بـروز آن[‡]، قـدری

---

[*] قسمتی از این نوشته، تحت عنوان *جبر و اختیار در مثنوی معنوی* در پنجمین کنگره‌ی تحقیقاتی ایرانی در اصفهان (۱۱ ـ ۱۶ شهریور ۱۳۵۳) قرائت شده است.

[†] *شرح مثنوی شریف*، از انتشارات دانشگاه تهران، جزو نخستین، ص۲۶۴.

[‡] توضیح این مطلب در مقدمه‌ی کتاب (**اینجا**) آمده.

تعدیل گشت و به صورت «کسب» درآمد[*]. کسب اصطلاحی است که ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۲۴) در مورد کارهای اختیاری انسان به کار برد و آن مأخوذ است از آیه‌ی «لها ما کسبت و علیها مااکتسبت[†]» (به سود او [انسان] است آن‌چه کسب کرد و به زان اوست آن‌چه کسب کرد) مقصود اشعری از این کسب، این است که چون خواست به کاری در انسان پیدا شود، قدرت آفریدگار کار را بر دستش جاری می‌سازد. پس انسان، محل قدرت و اراده‌ای‌ست که در وی آفریده‌اند. بدین جهت، نسبت کار انجام شده بدو، نسبت قیام است، نه صدور. باید توجه داشت که اشعری بین قیام چیزی به چیز دیگر، و صدور آن از چیزی، فرق قائل می‌شود و معتقد است افعال قائم است به انسان. امّا ایجاد و صدورش از خالق متعال است؛ چنان که سیاهی قائم است به جسم سیاه، امّا موجد و خالق سیاهی، خداست[‡]. بنابراین، اشعریان کارهای ارادی را هم مستند به «قدرت قدیم» می‌نمایند و می‌گویند سنت الهی بر این جاری شده که همراه با اراده و تصمیم انسان بر کاری، خداوند با قدرت قدیم خود، فعل را بر دست او ایجاد کند. پس «قدرت حادثه»، یعنی نیروی موجود در انسان را که معتزله برای صدور افعال کافی می‌دانستند، بی‌اثر می‌دانند[§]. جلال‌الدین در تقریر این نظریه، گوید انسان به وجدان درمی‌یابد که در افعال خود بی‌اثر نیست و لذا از او سؤال می‌شود: چرا کردی؟ ولی احاطه‌ی کامل به فعل ندارد و به جزئیات آن آگاه نمی‌تواند بشود. چنان‌که در سخن گفتن، هرگاه متوجه لفظ و ظاهر کلام گردد، به معنی توجه ندارد و اگر به معنی توجه کند، از لفظ غافل می‌شود. همان‌طور که اگر پیش رو را بنگرد، پشت سر را نمی‌بیند و بالعکس. پس چون علم تفصیلی برایش نیست، او را خالق فعل نتوان گفت. بل‌که محل ظهور و اثر آفرینش الهی است:

خلق حق، افعال ما را موجد است

---

[*] میرسید شریف جرجانی، جبریان را به دو دسته بخش می‌کند: جبریان معتدل، یعنی اشعریان؛ و جبریان کامل، که جهمیه باشند. رک: *التعریفات*، الجبریه.

[†] قرآن، سوره‌ی بقره، ۲۸۶.

[‡] این سخنان از یک سو یادآور بحث‌های مدرسه‌ای (Scholastique) است که در قرون وسطی رواج داشت و مایه‌ی رکود اندیشه‌ی اروپاییان گشته بود؛ و از دیگر سو، مایه‌ی اندوه و ملال است که چه‌گونه برخی مسائل وجدانی، که فطرت سلیم و شعور دست‌ناخورده‌ی انسان با قدری تأمل و انصاف می‌تواند درست و نادرست آن را دریابد، آن‌چنان گرفتار بازی‌های لفظی و اصطلاحات من‌درآوردی می‌شود که دریافت طبیعی آدم را هم منحرف می‌سازد و تا سر حد شک در فطریات و مسلمیات، او را پیش می‌برد.

[§] برای اطلاع بیش‌تر درباره‌ی نظریه‌ی کسب، رک: *الملل و النحل*، طبع قاهره، ص۱۳۵ ـ ۱۳۱؛ *کیمیای سعادت*، ص۸۰۴ ـ ۸۰۳؛ *شرح التعرف لمذهب التصوف*، مستملی بخاری، تصحیح محمّد روشن، انتشارات اساطیر، ربع اوّل، الباب الثامن، ۴۵۷ ـ ۴۵۲؛ ترجمه‌ی *رساله‌ی قشیریه*، با تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر، ص۲۳؛ *مصباح‌الهدایة* با حواشی استاد جلال همایی، ص۳۵ ـ ۳۸؛ *کشف الأسرار و عدة الأبرار* ۴۴۵/۳؛ *شرح مثنوی شریف*، جزء دوم از دفتر اوّل، ۵۷۱ ـ ۵۵۹.

فعـــل مـــا آثـــار خلـــق ایـــزد اســـت[*]

۱۵۱۹/۱

انـدکی بعـد از ایـن اسـتدلال، مولـوی بـرای محسـوس کـردن اختیـار و تفـاوت کارهای ارادی و غیرارادی، تمثیل می‌آورد کـه مـأخوذ اسـت از گفتـه‌ی ابوالحسـن اشعری و ابـوبکر بـاقلانی[†] (درگذشـته بـه سـال ۴۰۳هـ) ایـن تمثیـل، مقایسـه‌ی حرکت دست مـرتعش اسـت کـه بـی‌اختیـار بـه واسـطه‌ی بیمـاری عصـبی لـرزان است؛ و دیگر، دستیک ه به قصد و غرض خاصی آن را حرکـت مـی‌دهـیم. مولـوی هر دو جنبش را آفریده‌ی حق می‌شناسـد. ولی با هم قابل قیاس نمـی‌دانـد. زیـرا پشـیمانی ناشـی از نابه‌جا حرکت دادن و کار بیهوده کـردن، تنهـا در حالـت دوم رخ می‌دهد و این دلیل است که انسان وجداناً در این حال، اختیاری بـرای خـود قائـل است و به مسؤولیت شخصی معترف می‌باشد[‡].

قضا و قدر

طـرح ایـن عقیـده‌ی اسـلامی در مثنـوی، چنـان اسـت کـه نتیجـه‌اش چیرگـی مشیت نافذ حق‌تعالی بر اراده و قوای درّاکه‌ی انسـان، و اجرای برخی کارهاسـت به ناخواسـت وی؛ یعنی جبر.

از ابیاتی که جای‌جای در مثنوی راجع به قضا آمده، برمی‌آید کـه جـلال‌الـدین، قضای الهی[§] را نه تنها بر نظامات جهان هسـتی حاکم می‌شـمرد، بـل‌کـه آن را بـر دانش و خرد آدمیان نیز غالب و مؤثر می‌داند. چنان کـه هدهـد در پاسـخ طعنـه‌ای که زاغ بر وی زده، می‌گوید: اگر قضا دیده‌ی خردم را نپوشـد، من به وقـت پـرواز در هوا نیز دام را بر زمین می‌بینم. امّا:

چون قضا آید شـود دانش به خواب

مـه سـیـه گـردد، بگیـرد آفتـاب

۱۲۶۰/۱

آری، چنین تعبیه‌های از قضا نادر نیسـت. چـه، هـیچ رویـدادی از سـلطه‌ی آن بیرون نمی‌باشـد، حتّی ایمان یا کفر و اقرار یا انکار قضا:

«از قضا دان کو قضا را منکر اسـت.» (۱۲۶۱/۱)

---

[*] شماره‌های اشعار، بر طبق *مثنوی معنوی*، چاپ بروخیم، تهران، ۱۳۱۴ می‌باشـد.

[†] *الملل و النحل*، ص۱۳۱.

[‡] *دفتر اوّل مثنوی*، ۱۵۳۶ ـ ۱۵۳۳.

[§] قضا: در لغت به معنی حکم، و در اصطلاح حکم الهـی اسـت دربـاره‌ی موجـودات، یعنی بر احوالی که از ازل تا ابد بر اعیان موجودات جاری‌سـت. (ترجمه از *التعریفات*، میرسـید شـریف جرجانی، مطبعه میمنه مصر) امّا عرفاً به عامـل نهـانی کـه موجـب پیش‌آمدهای ناگوار و حوادث غیرمنتظره می‌شـود اطلاق می‌گردد.

مولوی سپس کلام را به داستان آدم ابوالبشر می‌کشاند که تا مقام رفیع تعلم اسماء پیش رفت و از استاد ازل، حقایقی چند آموخت. با وجود این، چون قضای حتمی دررسید، دریافت نهی پروردگار بر وی پوشیده ماند و از درخت منهی خورد. چون از ظلمت حیرت نجات یافت، با حال انکسار و زبان اعتذار، به خطای خویش اقرار کرد و توبه‌اش پذیرفته شد، که سرانجام دست‌گیرنده و نجات‌دهنده نیز قضا و فرمان الهی است. (۱۲۶۲/۱ به بعد)

در دفتر چهارم نیز سخن از استغفار حضرت آدم به میان می‌آید و می‌گوید: آدمی کور نیست و راه را از چاه بازمی‌شناسد. امّا چون قضا دررسد، دیده‌ی بازش نابینا شود و گرفتار آید. (۳۳۹/۴ به بعد)

توجیهی که جلال‌الدین در مورد گرفتاری حضرت یوسف می‌کند نیز استناد آن است به قضا و مشیت الهی، و از جمله گوید:

این عجب نبود که کور افتد به چاه بوالعجب افتادن دانای راه
این قضا را گونه‌گون تصریف‌هاست چشم‌بندش «یفعل الله ما یشا»ست
۲۷۶۲ ـ ۲۷۶۳/۶

سپس به نتایج نیکوی این پیش‌آمد ـ که به ظاهر گرفتاری می‌نمود ـ اشاره می‌کند و مقامات صوری و معنوی آن پیامبر را یادآور می‌شود. (۲۷۷۰/۶)

بنابراین، مولوی ترک اولی، یا اشتباهاتی که گاه از انبیاء و اولیاء، با وجود علم و بصیرت سر میوزند، به قضا و قدر آفریدگار منسوب می‌نماید که به جهت مصالحی چند، پیش می‌آید.

در دفتر پنجم، بعد از اشاره به تسلط قضا بر سیارات آسمانی، پای آن را به محیط اختیار می‌کشاند و جهان چاره‌جویی را از آن تنگ می‌بیند و سنگ و آهن سخت را در برابرش چون آب. و سرانجام خواننده را به دیدن قدرتی نهان توجه می‌دهد که دست‌اندرکار ایجاد حوادث است و مدبر امور. (بیت ۲۸۹۷ به بعد)

از مجموع این سخنان ـ و دیگر نمونه‌هایی که اختصاراً نقل نشد* ـ درمی‌یابیم که جلال‌الدین در مقام معارضه‌ی هوش و علم و تدبیر بشری با قدرت مطلق و مشیت نافذ حق‌تعالی، می‌خواهد ناچیزی و زبونی آدمی را نشان دهد، نه آن که مطلقاً نفی اختیار از انسان کند و نیز راه چاره را که تنها توجه و درخواست از اوست بنماید. چنان‌که گوید:

چون قضا آید نبینی غیر پوست دشمنان را باز نشناسی ز دوست
چون چنین شد ابتهال آغاز کن ناله و تسبیح و روزه ساز کن

* برای ملاحظه‌ی شواهد دیگر، از جمله رک: *مثنوی معنووی*، کتاب‌فروشی و چاپخانه‌ی بروخیم، تهران، ۱۳۱۷ ـ ۱۳۱۴: ۲۴۹۸/۱ به بعد؛ ۳۸۱/۳ به بعد؛ ۴۵۶/۳ به بعد؛ ۱۶۸۵/۳ به بعد؛ ۲۸۹۶/۵ به بعد.

۱۲۲۰ ـ ۱۲۲۱/۱

غیــر آن کــه در گریــزی در قضــا هــیچ حیلــه ندهــدت از وی رهــا
۴۷۶/۳

گر قضا پوشد سیه همچون شبت هــم قضــا دســتت بگیــرد عاقبــت
گــر قضــا صــد بــار قصــد جــان کنــد هــم قضا جانـت دهــد درمـان کنــد
۱۲۷۸ ـ ۱۲۸۸/۱

تقدیر و سرنوشت شوم

از مواردی که جلال‌الدین دست تقدیر را در کارهای ارادی بشر دخیل دانسته، ابیاتی است که در اواخر دفتر اوّل مثنوی، تحت این عنوان آمـده: «گفـتن پیغـامبـر علیه‌السلام به گوش رکاب‌دار امیرالمؤمنین علی کرم‌الله وجه، که کشتن علی بـر دست تو خواهد بودن، خبرت کردم.» بنا بر این اشعار، چـاکر امیرالمـؤمنین پـس از شنیدن خبر غیبی از رسول الهی، به اصرار می‌خواهد تا علی علیه‌السلام زودتـر او را بکشد و از این سوءالقضا برهاند. امّا پاسخ می‌شنود که:

آلت حقی تو، فاعل دست حـق
چون زنم بر آلت حق طعن و دق
۳۹۳۱/۱

رکاب‌دار می‌پرسد پس قصاص برای چیست؟ جـواب مـی‌شـنود کـه اعتراضـی است از حق بر فعل خود! و این او را سزد که در شـهر حـوادث یکتـا امیـر اسـت و مالک تدبیر. بـه‌عـلاوه، بـه مقتـول فرجـامی نیـک مـی‌بخشـد و بـه وصـال خـودش می‌رساند و اصولاً آنچه از مالک الملـوک در نظـر مـا ناپسـند آیـد، از کوتـه‌بینـی و محدودیت فکری ماست. وگرنه:

بس زیادت‌ها درون نقـص‌هاسـت
مر شـهیدان را حیات اندر فناست
۳۹۴۹/۱

چون پذیرش این نظریه عقلاً دشوار است، مولوی به ذکر چند تمثیل می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد:

پس شکستن حق او باشد که او مــر شکســته گشــته را دانــد رفــو
آن کــه دانــد دوخــت او تانــد بریــد هــر چــه را بفروخــت نیکــوتر خریــد
۳۹۶۲ ـ ۳۹۶۳/۱

در پایان گفتارش باز قاتل را مسخر تقدیر می‌شمرد و می‌گوید:

زان که داند هر که چشمش را گشود — کان کشنده سخره‌ی تقدیر بود
هــر کــه آن تقــدیر طــوق او شــدی — بـر سـر فرزنـد هـم تیغـی زدی
رو بتــرس و طعنــه کــم زن بــر بــدان — پیش دام حکم عجز خـود بـدان
۳۹۶۸ ـ ۳۹۷۰/۱

بدین ترتیب، مولوی در تحلیل این داستان، بـه جبـر ناشـی از تقـدیر رسـیده و برای رفع اشکال خواننده، به ذکر تمثیل‌هایی چند پرداخته است.

تصرف آفریدگار در دل انسان

از آن‌چه جلال‌الدین درباره‌ی قضا و قـدر گفـت، ایـن شـبهه پیـدا مـی‌شـود کـه کارهای آفریدگار، گتره و یا بی‌حساب است. در پاسخ آن، به نقـل از الهـی‌نامـه‌ی سنایی گوید:

کـم فضـولی کـن تـو در حکـم قـدر
در خور آمد شخص خر با گوش خر
۲۸۱۴/۳

و به تناسب اعضای بدن جانوران با کالبدشان اشاره می‌کند. سـپس بـه حـال مهم‌ترین عضو بدن انسان، که «دل» باشد منتقل می‌شود و به مضـمون حـدیثی که رسیده*، آن را همچون قلمی بین دو انگشت مهر و قهـر ذوالجـلال مـی‌بینـد و احوال گوناگون و عزم و فسخ آن را که چون حروفی است بر صفحه‌ی دل، همه را نوشـته‌ی دسـت قـدرت مـی‌شـمرد، و یـادآور مـی‌شـود: بـرای ایـن کـه حـالات و پیش‌آمدهای ما همه خیر و صلاح باشد.

جــز نیــاز و جــز تضــرع راه نیســت
زیــن تقلــب هــر قلــم آگــاه نیســت
۲۸۲۴/۳

همچنین، در دفتر ششـم به تصرف دائم صانع متعال در صنعش اشاره می‌کند و می‌گوید: آن نقاش بی‌نشان در صفحه‌ی اندیشـه‌ی آدمیـان دمبـه‌دم حـالاتی را ثبت و افکاری را محو می‌کند و:

خشــم مــی‌آرد رضــا را مــی‌بــرد
بخــل مــی‌آرد ســخا را مــی‌بــرد
۳۳۳۷/۷

و چون به قدر نیم لحظه هم مدرکات انسان از این محو و اثبات خالی نیسـت، بنابراین:

---

* رک: بدیع‌الزمان فروزانفر، *احادیث معنوی*، از انتشارات دانشگاه تهـران، ص۶، خبـر نقل شده از حدیث مسلم.

هر دمی پر می‌شوی تی* می‌شوی
پس بدان که در کف صنع وی‌ای
۳۳۳۴/۶

واضح است که بدین طریق، کردار ما، که تابع حالات روحی و اندیشه‌مان می‌باشد، مقهور خواست و تصرف خداوند ست و آدمی در بروز آن‌ها بی‌اختیار.

بی‌پایگی و عدم شمول قانون علیت

از جمله اشعاری که در مثنوی موهم جبر است، آن‌جاست که جلال‌الدین محمّد، اصالت و عمومیت قانون علیت را ـ که معتزله بدان قائل بودند ـ نفی می‌کند و اراده‌ی حق‌تعالی را مستقیماً در وقوع حوادث دخالت می‌دهد. او در «بیان آن که عطای حق و قدرت، موقوف قابلیت نیست، همچون داد خلقان» به بخث درباره‌ی تأثیر اسباب و علت‌های طبیعی می‌پردازد، و علت و معلول و تأثیر و تأثر را سنت‌های خالق متعال می‌شمرد که غالباً در دار اسباب جاری‌ست تا جوینده‌ی هر چیز، بداند از چه راه آن را باید بیابد و نظم جهان بر هم نخورد. امّا گاه قدرت مطلق خرق اسباب عادی می‌کند و معجزه به وقوع می‌پیوندد. انسان که در این غفلت‌کده زندگی می‌کند، هرچند نمی‌تواند از توسل به وسایل و وسایط درگذرد، امّا باید نپندارد که مسبب‌الأسباب، محکوم قانون‌های وضع‌کرده‌ی خود است که «قدرت از عزل سبب معزول نیست» (۱۵۶/۵) و:

هرچه خواهد آن مسبب آورد
قدرت مطلب سبب‌ها بردرد
۱۵۴۸/۵

بنابراین، در دیده‌ی عارف نهان‌بین، کوشش و تلاش معاش، سبب‌هایی هرزه و عواملی بی‌پایه است که وضع شده تا جریان امور دنیا ـ که کارهایش بر غفلت و ظاهربینی می‌گذرد ـ برقرار باشد؛ وگرنه به حقیقت:

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر — نیست اسباب و وسایط ای پدر
جز خیالی منعقد بر شاهراه — تا بماند دور غفلت چندگاه
۱۵۵۴ ـ ۱۵۵۵/۵

فنای افعالی

در مثنوی ابیاتی صریح هست که فنای قدرت و اراده‌ی عارف را در قدرت و تصرف حق‌تعالی بیان می‌کند. مانند:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی — زاری از ما نه تو زاری می‌کنی

---

* تی: مخفف تهی.

ما چو نـاییم و نـوا در مـا ز توسـت ما چـو کـوهیم و صـدا در مـا ز توسـت
مـا چـو شـطرنجیم انـدر بـرد و مـات برد و مات ما ز توست ای خوش‌صفات
۶۰۸/۱ ـ ۶۰۹

در شـرح این مقام گویند: سـالک الی‌الله به سـبب دوام ریاضـت و اسـتغراق در مقام وحدت، وجهه‌ی نفسـی و بشـری‌اش ـ کـه بـه اعتبـار آن، افعـال را بـه خـود نسـبت می‌داد ـ از پیشش برداشـته می‌شـود و وجهه‌ی الهی ـ که فاعلیت انسـان قائم به آن اسـت ـ در نظرش باقی می‌ماند. در چنین حالتی روحانی، افعـال را بـه خود منسـوب نمی‌بیند و قدرتی برتـر را متصـرف در امـور و مـدبر خـویش مـی‌یابـد؛ چنان که گویی سـلب اختیـار از وی درسـت اسـت. ایـن حالـت، کـه فنـای افعـالی خوانده شـده، نتیجه‌اش جبر اسـت. عارفان برای احتراز از جبر مذموم جهمیه، آن را «جبر محمود» نامیده‌اند[*]. مولوی را در تفاوت این دو نوع جبر، بیانی‌سـت که بعد از این، نقل خواهیم کرد.

تأثیر طینت و خلقت اوّلیه

مولـوی دربـاره‌ی اثرگـذاری طینـت و نهادهـای خـدایی در سـعادت یـا شـقاوت آدمیان، مطلب را به گونه‌ای طرح کرده که جبر از آن برمی‌آید. چنان‌که گوید:

کار آن دارد که پیش از تن بدسـت بگذر از این‌ها که نو حادث شدسـت
کار عارف راسـت کو نه احول اسـت چشـم او بر کشـتـهـای اوّل اسـت
۱۰۵۹/۱ ـ ۱۰۵۸

او آدمی‌زادگان را کشته‌ای می‌بیند که باغبان ازل، بذر آن را از پیش افشـانده، و اکنون در دنیا، ما شاهد رویش آنیم و با وجود همه‌ی چـاره‌جـویی‌هـا و تـدبیرها، سـرانجام:

گـــر برویـــد ور بریـــزد صـــد گیـــاه
عاقبــت بــر رویــد آن کشــته‌ی الــه
۱۰۶۴/۲

بنابراین، عارفی که یکتابین است و بر اصل خلقـت نظـر دارد، تـدبیر خـود را در پیش دوسـت می‌افکند و کار خود را یک‌باره بدو می‌سپارد. زیرا معتقد اسـت:

کار آن دارد که حق افراشته است
آخر آن روید که اوّل کاشـته اسـت
۱۰۶۸/۲

[*] رک: *شرح مثنوی شریف*، جزو نخستین از دفتر اوّل، ۲۵۳ ـ ۲۵۲؛ و *مصباح‌الهدایة*، ص۴۲۷ ـ ۴۲۶.

همچنین، در توضیح این نکته که آفرینش بدکاران و ایجاد بدی‌ها از نقصان فضل آفریدگار نیست[*]، بل‌که آن هم از کمال اوست، گوید: خیر و شری که به تقدیر الهی به وجود آمده، همچون نقش‌های زیبا و زشتی است که استاد صورت‌گر ترسیم کرده، و هر دو را در نهایت خوش‌آیندی یا ناپسندی، تصویر نموده:

تا کمال دانشش پیدا شود — منکر استادی‌اش رسوا شود
ور نتابد زشت کردن ناقص است — زین سبب خلاق گبر و خلص است
۲۵۷۲ ـ ۲۵۷۳/۲

واضح است که بنابراین، طرز تفکر آن که بدنهاد و تیره‌دل آفریده شده، راهی برای اصلاح خود ندارد و جبراً تابع سرشت ناپاک خود خواهد بود.

[*] *مثنوی معنوی*، ۲۵۶۷/۲

۲

اثبات اختیار

اکنون به نقل مواردی می‌پردازیم که جلال‌الدین به اثبات اختیار و ابطال جبر پرداخته. ادله‌ای که در این باره عرضه می‌دارد، برخی از جمله‌ی کارهای معمول است که به طور طبیعی، همه آن را درست و خردمندانه می‌دانند و حاکی از اختیار، مانند امر و نهی و نکوهش بدکاران و ستایش نکوکاران؛ و بخشی مربوط به نفسانیات است، چون شرم و تردید و چاره‌اندیشی در کارها؛ و دسته‌ای راجع به شرح اختلاف اوصاف ذاتی و عرضی، و تناقض بین رفتار و گفتار جبریان و تفسیر صحیح برخی منقولات مذهبی می‌باشد. به طور کلی، این دلیل‌ها ساده و روشن، و از امور حسی یا وجدانی می‌باشد؛ چنان که خواننده را گریزگاهی برای انکار باقی نمی‌گذارد. مثال‌های شیرین و گوناگون، که با بیان گرم و دلنشین مولوی ادا می‌شود، بر قدرت تأثیر و نفوذ سخنش می‌افزاید و خواننده را مجذوب، و با خود همفکر می‌نماید؛ و اینک شرح آن‌ها:

امر و نهی

جلال‌الدین، جبری را که دست‌آویز کفر و فسادانگیزی است، مکرر باطل و نادرست شمرده. از جمله ادله‌ی قاطع و آشکار که در این باره اقامه می‌کند، در دفتر پنجم، ضمن گفت‌وگویی است که بین مسلمانان دعوت کننده اسلام، و مغ رد و بدل می‌شود. چون مغ کفرش را به خواست الهی منسوب می‌نماید، مولوی نخست به درک نادرستی که از عبارت «ماشاءالله کان و مالم یشاء لم یکن[*]» دارد، اشاره می‌نماید و با تصدیق این حقیقت که:

هیچ‌کس در ملک او بی امر او   در نیافزاید سر یکتای مو
مُلک مُلک اوست، فرمان آن او   کمترین سگ بر در آن شیطان او
۲۹۳۹/۵ ـ ۲۹۳۸

به رد سخن جبریانه‌ای که مغ در باب «قضا» گفته می‌پردازد. شاعر نکته‌دان شیرین‌بیان، در این جواب‌گویی، به جای آن که به ایراد دلیل‌های نقلی یا کلامی بپردازد، منکر را به دلیلی حسی و وجدانی توضیح می‌دهد که هم غیرقابل‌انکار است و هم دریافتنش آسان‌تر. این دلیل «امر و نهی» است که از کارهای معمول همگانی می‌باشد و تنها نسبت به انسان، آن هم در اعمالی که قادر به انجام دادنش است، تعلق می‌گیرد. چنان‌که:

---

[*] جمله‌ای‌ست از حدیث منقول از نبی‌اکرم، که در *مستدرک* حاکم و *مسند* احمد بن حنبل آمده است. رک: *احادیث مثنوی*، ص۱۷۴.

سـنگ را هرگـز نگویـد کـس بیـا | از کلـوخی کـس کجـا جویـد وفـا
آدمـی را کـس نگویـد هـین بپـر | یـا بیـا ای کـور تـو در مـن نگـر
۲۹۶۸ ـ ۲۹۶۹/۵

و بعد از ذکر چند مثال دیگر از این دست، نتیجه می‌گیرد که:

امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
نیسـت جـز مختـار را ای پـاک جیـب
۲۹۷۳/۵

نه تنها در جوامع بشری امر و نهی و قوانین حقوقی و جزایی ـ که همه، اقرار ضمنی و مبتنی بر داشتن اختیار است ـ وجود دارد، بل‌که قرآن کریم هم سراسـر امر و نهی و وعد و وعید است، و اساس شرایع بر تکلیف، که فرع قـدرت و اختیـار است، می‌باشد. آفریدگار حکیمی که آسمان گردان را برافراشته، چه‌گونه ممکـن است امر و نهی جاهلانه کند و به انسان، که قادر و مختار نیسـت، فرمـان دهـد؟ مولوی ضمن مثال‌های متعدد، این نکته را تفهیم مـی‌کنـد و سـپس سـخن را بـه حالت روانی «خشم» می‌کشد که در پی نافرمانی به آمر دسـت مـی‌دهـد. ایـن خشم و عتاب نیز دلیلی است روشـن بـر ایـن کـه مـأمور توانـایی بـر عمـل کـردن داشته و به سوء اختیار سرپیچی نموده، و بدین جهت، سزاوار پرخاش و شـکنجه است:

خشـــم در تـــو شـــد بیـــان اختیـــار
تـــا نگـــویی جبریانـــه اعتـــذار
۳۰۴۹/۵

لطیفه‌ای که صاحب مثنوی در این‌جا یاد می‌کند، این اسـت کـه: حیوانـات نیـز بین مختار و مجبور فرق می‌گذارند؛ چنان‌که:

گـر شـتربان اشـتری را مـی‌زنـد | آن شـتر قصـد زننـده مـی‌کنـد
خشـم اشـتر نیسـت با آن چوب او | پس ز مختاری شـتر بردسـت بـو
۳۰۵۰ ـ ۳۰۵۱/۵

و نتیجه می‌گیرد:

عقل حیـوانی چـو دانسـت اختیـار
این مگو ای عقل انسان، شرم دار
۳۰۵۴/۵

الهام و وسوسه

همچنان که انسان در محیط اجتماع مورد امر و نهی واقع مـی‌شـود، در عـالم نفسـانی نیـز تحـت تـأثیر دو عامـل وادارکننـده بـه خیـر یـا شـر قـرار مـی‌گیـرد. در

حیوانات، تنها حواس ظاهری وادارنده‌ی به کار و حرکت است. مثلاً چون سگ شکنبه ببیند و اسب جو، به طرف غذای مطلوب به حرکت درمی‌آیند. پس بوییدن و دیدن و دیگر ادراکات حسی، عامل به حرکت درآورنده‌ی حیوان است. امّا در انسان، علاوه بر این‌ها، الهامات ملکی و وساوس شیطانی نیز محرکی قوی است که «اختیار خفته» را در ما برمی‌انگیزد. گوش دل همه‌ی ما با تبلیغات این دو فرستنده‌ی نامرئی آشنایی دارد و دستگاه گیرنده‌ی عقل و نفس، تحت تأثیر الهامات و وساوس به کار خیر یا شر برانگیخته می‌شود و فرمان‌هایش تشدید می‌گردد. این بازشناسی و اثرپذیری و انتخاب، یکی از این دعوت‌های نهانی بر دیگری، دلیلی است وجدانی بر گزینش و اختیار؛ چنان که گوید:

مخلص این که دیو و روح عرضه دار   هر دو هستند از تتمه‌ی اختیار
اختیاری هست در ما ناپدید   چون دو مطلب دید آید در مزید
۳۰۰۶ ـ ۳۰۰۵/۵

مجازات خطاکاران و آثار وضعی اعمال

بازجویی و مجازاتی که نسبت به خطاکاران در تمام دنیا و بین همه‌ی اقوام و ملل اجرا می‌شود، از جمله دلیل‌های استواری است که سراینده‌ی مثنوی در مقام ابطال جبر بیان می‌کند. بر این مناسبت تأدیب و تنبیهی که معلم از متعلم می‌کند و قصاص و حدی که حاکمان شرع بر مجرمان و مفسدان جاری می‌سازند. این کیفر کردار تنها در عالم انسانی است و هیچ‌کس از غیر آدمی‌زاده مؤاخذه نمی‌کند و در صدد محاکمه و مجازاتش برنمی‌آید. آری:

اوستادان کودکان را می‌زنند   آن ادب سنگ سیه را کی کنند؟
هیچ گویی سنگ را فردا بیا؟   ور نیایی من دهم بد را سزا
۳۰۰۶ ـ ۳۰۰۷/۵

و در اجتماع بشری هم هرکس نتیجه‌ی کار خود را می‌بیند و چنان نیست که:

خون کند زید و قصاص او به عمرو
می‌خورد عمرو و بر احمد حدّ خمر
۴۱۴/۶

پس مسؤولیت و مجازات، که تنها در جامعه‌ی بشری‌ست، نشانه‌ی اختیار است و این سر به فرمان داور دادگر نهادن و خود را مجرم یافتن، شاهدی‌ست عادل بر اختیار و مسؤولیتی که هر کس نسبت به اعمال خود دارد و نتایجی که بر آن بار می‌شود. برخورداری از ثمره‌ی کارها در نظر مولوی، آن‌قدر قطعی است که آن‌ها را فرزندان وجودی شخص می‌شمرد که سرانجام دامنش را خواهند

گرفت. بنابراین، هر رنج و ناراحتی که به ما می‌رسد، نتیجه‌ی کردار بد ماست، نه از بخت بد یا تقدیر:

جرم بر خود نه که تو خود کاشتی — با جزا و عدل حق کن آشتی
رنج را باشد سبب بد کردنی — بد ز فعل خود شناس از بخت نی
۴۲۷ ـ ۴۲۸/۶

مدح نکوکاران

سراینده‌ی مثنوی، همچنان که مجازات و مکافات را حاکی از مسؤولیت و تکلیف ـ که لازمه‌ی اختیار است ـ دانست، ستایش و تحسین را نیز دلیلی بر اختیار آدمی برای انجام دادن کارهای نیک می‌شمرد و در دفتر سوم، چنین استدلال می‌کند: آسمان هم می‌گردد. امّا این حرکت جبری او، چون حرکت ارادی ماست؟ اگر چنین است، چرا کسی حرکات طبیعی موجودات را مدح و ثنا نمی‌گوید، امّا فعالیت‌های سودمند و عام‌المنفعه‌ی آدمیان را شادباش و آفرین می‌گوید؟ بلی.

در جهان این مدح و شاباش و زهی
ز اختیار است و حفاظ و آگهی
۳۳۴۱/۳

و در میان تمام آفریده‌ها، تنها انسان است که بر خنگ «کرّمنا*» سوار است و با عنان اختیار، می‌تواند در راه خیر یا شر بتازد و به ایمان و صلاح، یا کفر و فساد گراید و شایسته‌ی تحسین یا تقبیح گردد†.

تردید

از جمله حالات روانی که دلیلی روشن بر اختیار است، تردید و دودلی است که در مواقعی خاص برای انسان پیدا می‌شود.

در افعال جبری که آدمی در اجرایش بیش از یک راه ندارد، هیچگاه شک و تردید برایش رخ نمی‌دهد. امّا در کارهایی که حق انتخاب دارد و خود باید تصمیم بگیرد و یکی از دو راهی است که در پیش دارد برگزیند، این حالت دست می‌دهد. در این هنگام، انسان درمی‌یابد که خود اوست که پس از تأمل و مآل‌اندیشی و در نظر آوردن سود و زیان‌کاری، بالأخره انجام دادن یا ندادن آن را

* اشاره است به آیه‌ی «و لقد کرّمنا بنی‌آدم و حملناهم في البرّ و البحر» (و همانا فرزندان آدم را گرامی داشتیم و سوارشان کردیم در دشت و دریا) سوره‌ی بنی‌اسرائیل، آیه‌ی ۷۰.

† رک: *مثنوی معنوی*، ۳۳۴۵/۳ ـ ۳۳۳۱.

انتخاب می‌کند، و این گزینش در قدرت او هست. شاعر نکته‌یاب ما این معنی را چنین شرح داده:

در تردد مانده‌ایم اندر دو کار / این تردد کی بود بی‌اختیار
این کنم یا آن کنم او کی گود / که دو دست و پای او بسته بود
هیچ باشد این تردد در سرم / که روم در بحر یا بالا پرم
پس تردد را بباید قدرتی / ور نه آن خنده بود بر سبلتی
بر قضا کم نه بهانه ای جوان / جرم خود را چون نهی بر دیگران؟
۴۰۸ ـ ۴۱۳/۶

در دفتر پنجم نیز تردید را که هنگام آینده‌نگری و پیش‌بینی امور دست می‌دهد، یادآور می‌شود:

این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم
۳۰۲۴/۵

تدبیر

دلیل دیگر، تدبیر و چاره‌اندیشی قبل از شروع برخی کارهاست، که از فعالیت‌های مغزی انسان است. کارهای روزانه که مسیر و انتهایش آشکار است، کمتر نیاز به تأمل و راه‌یابی دارد. امّا در اموری که سرانجام آن روشن نیست، یا شخص در آن تازه‌کار است، سرگردانی و دودلی دست می‌دهد و تفکر و چاره‌جویی و راه‌یابی، ضروری‌ست. این حالت نفسانی، که طبیعی و همگانی است، دلیلی دیگر در بر داشتن اختیار و قدرت انتخاب یکی از دو طرف مورد شک است. زیرا در کارهای اجباری که فاعل بیش از یک راه نمی‌یابد و حق انتخاب ندارد، تردید و تدبیر پیش نمی‌آید. و از این‌جاست که مولوی با استفهامی انکاری گوید:

زجر استادان و شاگردان چراست*
خاطر از تدبیرها گردان چراست؟
۶۲۸/۱

شرمندگی و ندامت پس از زشت‌کاری

جلال‌الدین در وصف قدرت نامحدود آفریدگار و ناتوانی انسان در برابر اراده‌ی نافذ او، آدمی را چون نقش در برابر نقاش و بافته در کارگاه نساج معرفی می‌کند که یارای دفاع و زبان اعتراض ندارد و جبراً تابع ساختمان طبیعی، و نشان‌دهنده‌ی

---

* این مصراع، اشاره به دلیلی است که به عنوان مجازات خطاکاران ذکر شد.

رنگی است که بر وی ریخته است[*]. چون سخن شاعر آگاه ما بدین‌جا می‌رسد که جبر از آن برمی‌آید، توضیح می‌دهد که: مقصودم ساقط شدن تکلیف و اعتقاد به جبر نیست. بل‌که مراد، شرح قدرت و نفاذ مشیت الهی و توجه دادن بندگان به احتیاج ذاتی‌شان به آفریدگار می‌باشد، تا از توجه و مددخواهی از او غفلت نورزند:

این نه جبر، این معنی جباری است
ذکر جباری برای زاری است
۶۲۵/۱

سپس از حالت شرمساری و ندامت، که کمابیش همگان را دست می‌دهد، بر بطلان جبر استدلال می‌کند. این پدیده‌ی روانی، هنگامی رخ می‌دهد که انسان خطایی مرتکب شود یا در جلب سود و دفع زیان، کوتاهی ورزد. امّا اگر در ارتکاب گناهی یا ترک کاری نیک مجبور گردد، ندامت و خجلت برایش حاصل نمی‌شود و این می‌رساند که انسان در عمق وجود خویش و ضمیر ناخودآگاهش، بین این دو دسته از کارها فرق می‌گذارد و برای خود، اختیار و قدرت بر ایجاد یا ترک فعل قائل است. وگرنه شرمساری و پشیمانی به دست نمی‌داد[†]. آری:

گر نبودی اختیار این شرم چیست
وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
۶۳۷/۱

تفاوت بین صفات ذاتی و عرضی

در محاجه‌ای که کافران شهر سبا با پیامبرشان می‌کنند و به تفصیل در دفتر سوم مثنوی آمده نیز مسأله‌ی جبر و اختیار طرح می‌شود و شاعر دل‌آگاه، جبر را که دست‌آویزی برای انکار حقایق و تبه‌کاری کافران است، سخت تخطئه می‌نماید. منکران بر مبنای اعتقاد به سرشت ناپاک و دوزخی که در خلقت کافران به کار رفته، کفر و عنادشان را خدادادی می‌شمرند که به اندرز و ارشاد دیگرگون نخواهند شد، و تصریح می‌کنند که:

نقش ما این کرد آن تصویرگر
این نخواهد شد به گفت‌وگو دگر
۲۹۴۴/۳

و همچنان که سنگ لعل نمی‌شود و آب خواص عسل یا شیر را نمی‌تواند پیدا کند، تیره‌دلی ما نیز به نور ایمان مبدل نخواهد گشت. مولوی از زبان انبیاء،

---

[*] رک: *مثنوی معنوی*، ۶۲۲/۱ ـ ۶۱۹.

[†] از این دلیل، بار دیگر نیز سخن به میان می‌آید. رک: *مثنوی معنوی*، ۱۵۳۳/۱.

پاسخ آنان را چنین نقل می‌کند که: ادعای شما صحیح نیست. زیرا آفریدگار حکیم در مخلوقات، دو گونه وصف قرار داده: یکی اوصافی که قابل تغییر و تبدیل نیست و هستی موجود بدان قوام دارد، که در اصطلاح صفات ذاتی گویند؛ مانند این که سنگ نمی‌تواند زر شود، یا ریگ گل. دیگر خصوصیات اوصاف عرضی، که قابل تغییر و دگرگونی هست، چنان که مس را راهی به زر شدن هست و خاک را می‌توان به صورت گل درآورد. همچنین وصف ایمان و کفر، یا طاعت و معصیت در انسان، از جمله اوصاف عرضی و تغییرپذیر است، چنان که فراوان شاهد این دگرگونی و تغییر عقیده یا مذهب بوده‌ایم که بسیاری از منکران مؤمن گشته‌اند و بالعکس. پس این که کفر و انکار خود را به آفرینش الهی منسوب می‌کنید، موجبی جز بهانه آوردن و عذر تراشیدن ندارد[*].

تناقض رفتار و گفتار جبریان

اعتراض جالب دیگری که در دفتر اوّل بر جبریان وارد می‌کند، این است که اصولاً این گروه، رفتار و گفتارشان متناقض است و میل و دلخواهشان هست هرگونه تلاش و کوشش را برای حصول مقصود انجام می‌دهند، مانند کسی که قدرت و فعالیت خود را ثمربخش می‌داند و خویشتن را مختار و مؤثر در امور می‌شمرد؛ امّا در کارهایی که به آن تمایلی ندارند و سود آنی در آن نمی‌بینند، دست از کوشش باز می‌کشند و انجام گرفتن آن را موکول به خواست خدا و موافقت تقدیر می‌شمرند. این دوگانگی رفتار با گفتار، یکی دیگر از نشانه‌هایی است که بشر در ژرفای نفس و ذاتش خود را مختار و مؤثر در تحصیل مقاصد می‌داند و این که موضوع جبر و ناتوانی خویش را به میان می‌کشد، صرفاً بهانه‌جویی و تنبلی است و مقصودی جز فرار از فعالیت‌های عام‌المنفعه و نیکوکاری ندارد؛ در حالی که پیامبران الهی برعکس، در کارهای شخصی و کسب معیشت کوشش فراوان و آزمندانه نمی‌کردند، بل‌که روزی خود را مقدر می‌دانستند. امّا در عبادت و تبلیغ حقایق، سخت‌کوش و پرکار بودند[†].

افزون بر آن‌چه ذکر شد، مولوی را در ترجیح اختیار بر جبر و توضیحاتی چند در موضوع مورد بحث، نکاتی نقل‌کردنی است، بدین شرح:

---

[*] رک: *مثنوی معنوی*، ۲۹۲۵/۱ ـ ۱۹۵۲.

[†] مأخذ پیشین، ۶۴۶/۱ ـ ۶۴۳؛ ۳۰۷۳/۵ ـ ۳۰۷۱.

۳

تأویل و تفسیر برخی احادیث

و اصول اعتقادی

جلال‌الدین در دفتر پنجم، ضمن پاسخ‌گویی به ایرادهای جبریان، به تأویل اخباری که دست‌آویز آنان است می‌پردازد، که از آن‌هاست، جمله‌ی «ماشاءالله کان». در این باره معتقد است این ربط امور به مشیت الهی، بر خلاف پندار جبریان، نه تنها مایه‌ی کاهلی و فرار از انجام دادن وظایف نیست،

بل‌که تحریض است بر اخلاص و جد
که در آن خدمت فزون شو مستعد
۳۱۱۲/۵

چنان‌که اگر در دستگاه حکومتی گویند: در پیش‌برد کارها خواست وزیر شرط است، تو به او تقرب می‌جویی و در صدد جلب رضایتش می‌آیی؛ نه این که از حضورش بگریزی و بگویی آن‌چه وزیر بخواهد می‌شود، که این نشان بیزاری‌ست، نه نصرت او یا مددخواهی از او. هم‌چنین مقصود از این که همه‌ی امور تحت مشیت خداست، این است که فقط به آن قادر متعال توجه کن و از او استمداد نما و نزد دیگران، که خود نیازمند و مددگیر از اویند، خویشتن را پست و ذلیل مکن. این تأویل صحیح «ماشاءالله کان» است که مایه‌ی کوشش و گرم‌روی در طریق مستقیم می‌شود و آن استنباط عامیانه، که موجب سستی و تنبلی است، «هست تبدیل و نه تأویل است آن.» (۳۱۲۶/۵)

در جایی دیگر، موضوع خواست ما و خواست خدا را طرح می‌کند و نخست با چند مثال، این نکته را توضیح می‌دهد که همان‌طور که قدرت تصرف انسان در جمادات، جمادی را از آنان نفی نمی‌کند، همین‌طور قدرت نامحدود و مشیت نافذ الهی، لازمه‌اش سلب اختیار از ما نیست. سپس به استدلالی متقن، و در عین حال روشن و قابل فهم می‌پردازد که هم قدرت فکری و هم هنر سخن‌وری‌اش را آشکار می‌سازد:

چون که گفتی کفر من خواست وی است
خواست خود را نیز هم می‌دان که هست

زان که بی‌خواه تو خود کفر تو نیست
کفر بی‌خواهش تناقض‌گفتنی‌ست
۳۰۹۹ ـ ۳۱۰۰/۵

چنان‌که خواست خدا منافی خواست ما نیست، همچنین در پهنه‌ی اندیشه‌ی مولوی، تضادی بین قضای الهی و کوشش بشری نیست و جدّ و جهد را لازم و به‌جا می‌شمرد و می‌گوید:

بل قضا حق است و جهد بنده حق
هین مباش آعور چو ابلیس خَلَق[*]
۴۰۷/۱

سرّ مطلب و نکته‌ی قابل توجه، این است که کوشش آدمی نیز خود قضای آفریدگار و ناموس آفرینش است. یعنی خداوند حکیم، مقرر و مقدر کرده که از راه تکاپو، خواسته‌های ما برآورده شود، و از قضای اوست که به وسیله‌ی جد و جهد، بدان‌چه باید و شاید برسیم. شاعر بلنداندیشه‌ی ما، این حقیقت متعالی را با توجه به کوشش‌های پی‌گیر انبیاء یادآور می‌شود و می‌گوید:

جهد می‌کن تا توانی ای کیا | در طریق انبیاء و اولیاء
با قضا پنجه زدن نبود جهاد | زان‌که این را هم قضا بر ما نهاد
۹۹۱ ـ ۹۹۲/۱

در این کوشایی و فعالیت است که استعدادهای نهانی بارز می‌شود و انسان کوشا و شکیبا، به بسیاری از آن‌چه مطلوب اوست دست می‌یابد. همین دست یافتن و موفقیت، نشان همسازی و موافقت تدبیر با تقدیر (اندازه‌گیری و تحدید امور) است و درستی راهی که طالب در نیل به مقصود برگزیده.

حدیثی دیگر که مولوی به تأویل آن می‌پردازد، خبر مشهور «جفّ القلم بما هو کائن[†]» است. بنا به نظر صائب او، معنی خبر این است که قلم قدرت احکام الهی را نوامیس خلقت را نوشت و برای هر کار، جزایی شایسته و پاداشی در خور آن معین کرد. چنان‌که اگر کسی ستم کند، بدبخت و تبه‌روزگار شود و چون به عدل و احسان رفتار کند، از نتایج نیکوی آن بهره‌مند گردد. این قوانین است که بیرون از ظرف زمان و مکان، همیشه ثابت و حاکم بر سرنوشت بشر است. امّا آن‌چه از در نظر اوّل، از ظاهر خبر دریافت می‌شود، بدین معنی که قلم الهی سرنوشت هرکس را نوشت و نوشته خشک شد و تثبیت گشت، لازمه‌اش معزول شدن

---

[*] ابلیس را «اعور» (یک‌چشم) خوانده، بدین جهت که تمردش را از فرمان الهی، به قضا (حکم خدا) منسوب کرد و گفت «رب بما أغويتني...» (پروردگارا، بدین جهت که گمراهم کردی...) سوره‌ی حجر، قسمتی از آیه‌ی ۳۹؛ امّا آدم خاکی خطاکاری‌اش را به خود نسبت داد و گفت «ربنا ظلمنا أنفسنا» (پروردگارا، ما بر خویشتن ستم کردیم...) سوره‌ی اعراف، قسمتی از آیه‌ی ۲۳. بنابراین او با وجود آن که منکر قضا نبود، نفی فعل از خود نکرد و تقصیرش را به آفریدگار نسبت نداد؛ بر خلاف ابلیس، که جبریانه گفت و گناهش را به خدا منسوب نمود و از یک بعد به کارش نگریست. مولوی از این دو گفتار، که در کلام‌الله آمده، مکرر برای صحت انتساب اعمال ـ به‌ویژه گناهان ـ به خود انسان استفاده کرده. رک: *مثنوی معنوی*، ۱۲۸۳/۱ ـ ۱۲۷۹؛ ۴۰۶/۶ ـ ۴۰۳.

[†] حدیثی است منقول از نبی‌اکرم، و در *مسند* احمد بن حنبل و *کنوزالحقایق* آمده. رک: *احادیث مثنوی*، ص۳۸.

آفریدگار از قدرت مطلقه است و ناتوانی او از تغییر و تبدیل مقدرات، و طبعاً باطل. سراینده‌ی مثنوی در بیان نادرستی این استنباط، با استفهامی انکاری ـ که مؤثرتر از اخبار است ـ می‌گوید:

تو روا داری روا باشد که حق / همچو معزول آید از حکم سبق؟
که ز دست من برون رفته‌ست کار / پیش من چندین میا چندین مزار
بل‌که معنی آن بود جف‌القلم / نیست یکسان پیش من عدل و ستم
فرق بنهادم میان خیر و شر / فرق بنهادم ز بد هم از بتر
۳۱۳۹/۵ ـ ۳۱۳۶

تأویل خردپذیر از اخبار مذکور و موفقیت در جمع بین آن‌ها و دیگر اصول اسلامی، مزیت بزرگی است که از بین شاعران ویژه‌ی جلال‌الدین گشته، و توانسته به دفع شبهات ناشی از این اخبار بپردازد.

ناگفته نماند برای نویسنده، بسیار مایه‌ی شگفتی است که چرا در سراسر مثنوی و بحث‌های جبر و اختیار، اشاره‌ای به احادیث منقول از امامان شیعه ـ به‌خصوص خبر معلوف «لا جبر و لا تفویض بل امرٌ بین الأمرین» ـ نکرده و حال آن که سخنی است مختصر و جامع در این باب؛ و شرحش ذیل اشعار منقول از ناصرخسرو گذشت.

۴

جبر بیماری روانی است

اعتقاد به جبر و ناتوان دانستن خود از عمل، در نظر مولوی، بیماری روانی‌ای را ماند که رفته رفته در اثر تلقین به نفس، قوت می‌گیرد و شخص را به عجز و درماندگی می‌کشاند. نتیجه‌ی این حال، کاهل‌پیشگی و ترک جهد است که به منزله‌ی مرگ روح می‌باشد:

هر که جبر آورد خود رنجور کرد
تا همان رنجوری‌اش در گور کرد
۱۰۹۲/۱

پس از بیان این حقیقت، از معنی لغوی «جبر»، که «شکسته‌بندی» است، مضمونی لطیف می‌سازد و می‌گوید: ادعای جبر، همانند بستن پایی است که شکسته نباشد و به بازی و دروغ آن را ببندند تا شکسته نماید. امّا آن که در ره کوشش پایش شکست، مرکب برق سیر محبوبش برایش درمی‌رسد و مجذوبانه او را به وصال می‌رساند*.

---

* رک: *مثنوی معنوی*، ۱۰۹۶/۱ـ ۱۰۹۳.

۵

رسوایی جبر

شاعر شیرین‌بیان ما در دفتر پنجم مثنوی، پس از این که امر و نهی را در عالم، تکلیف و مسؤولیت انسانی شرح می‌دهد، و ضمن مثال‌های متعدد حسی، داشتن اختیار را آشکارا می‌نمایاند، کوس رسوایی جبریان را به صدا درمی‌آورد و می‌گوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است
زان‌که جبری حس خود را منکر است
۳۰۰۹/۵

و دلیل او این است که قدری تأثیر فعل الهی را، که محسوس نیست، انکار می‌کند. مانند کسی که دود را می‌بینند، امّا وجود آتش را نمی‌پذیرد. ولی جبری دلیل و نشانه‌های ظاهری ـ چون دود و حرارت ـ را منکر می‌شود. بنابراین، چون سوفسطایی است که تشکیک در امور حسی و واضح می‌نماید[*]، و حال آن که:

حس را حیوان مقر است ای رفیق — لیک ادراک دلیل آمد دقیق
زان‌که محسوس است ما را اختیار — خوب می‌آید بر او تکلیف کار
۳۰۲۰ ـ ۳۰۲۱/۵

آری، مولوی داشتن اختیار را در عالم تکلیف، بس روشن می‌بیند و وجدان و حس را بر آن گواه. امّا طبع آزمند بهانه‌جوست که اسباب انکار برمی‌انگیزد و در چشم خرد، خاشاک شبهه می‌افکند تا از دیدن حقیقت درماند[†].

---

[*] مأخذ پیشین، ۳۰۱۷/۵ ـ ۳۰۱۱.

[†] همان مأخذ، ۳۰۵۷/۵ ـ ۳۰۵۵.

۶

جبر محمود یا جبر عارفانه

سراینده‌ی مثنوی، اگر در وصف قدرت و نفاذ مشیت الهی تعبیری کند که جبر را به خاطر آورد، مثلاً در دفتر اوّل، ضمن ابیاتی چند، تحول فکر را از مرحله‌ی شک و گمان، تا سرحد یقین، و از تردید تا عزم جزم و ترجیح یکی از دو طرف شک بر دیگری، همه را تصرف خداوند متعال و فعل او می‌شمرد[*]، و بدین طریق مبادی اعمال ارادی را متأثر از قدرت خالق معرفی می‌نماید، و این همان عقیده است که زیربنای اندیشه‌ی جبری است. چون سخنش بدین‌جا می‌رسد، خود به روشن‌گری می‌پردازد که: آنچه گفتم جبر نیست، بل‌که آثار معیّت قیومیه‌ی حق‌تعالی است؛ یعنی عمراه بودن قدرتی که قوام و دوام هستی هر موجودی، بدوست:

این معیت با حق است و جبر نیست

این تجلی مه است، این ابر نیست

و سپس می‌افزاید: بر فرض که این عقیده نتیجه‌اش جبر باشد، آن جبر عامه نخواهد بود. یعنی آن جبر ینیست که نفس اماره‌ی به بدی، دست‌آویز تنبلی کند. بل‌که آن حالت روحانی است که زاده‌ی ندیدن خود و اختیار خود است، در جنب عظمت و قهاریت آفریدگار. دریافت این معنی، کار هر کس نیست. عارفان راستین را شاید که عنایت ربانی دیده‌ی دل آنان را گشوده و علمشان از گنجینه‌ی علم خدایی بارور گشته، چنان که غیب و آینده برای آنان فاش است و یاد گذشته پوچ. این زبدگان بشری جبر و اختیار را جز آن صورت درمی‌یابند که جبریان بهانه‌جوی کاهل. چه، ایشان اگر خود را صاحب اختیار می‌بینند، نظر به داده‌ی آفریدگار دارند و اگر مجبور می‌شناسند، به اعتبار سقوط قدرت مخلوق است، در مقایسه با قدرت خالق. یعنی ثمره‌ی رسیدن به عالم فناست و ندیدن خود، و حال آن که جبری پروردگار را جبار غالب، و خویشتن را مجبور مغلوب می‌پندارد و این را بهانه‌ای برای زشت‌کاری و فرار از مسؤولیت‌ها قرار می‌دهد[†].

همین دریافت معنوی را جایی دیگر، به «جبر چو جان» روحانی و زندگی‌بخش تعبیر می‌کند و شناخت آن را در حالت عاشقی می‌داند. یعنی در حالی که شخص همه‌چیز خود را در برابر معشوق از دست داده و خواستی جز خواست او ندارد:

---

[*] همان مأخذ، ۱۴۹۴/۱ ـ ۱۴۹۲.

[†] پیش از این، به فنای افعالی که موهم جبر است، اشاره کردیم. این توضیح دفع آن توهم است و دنباله‌ی سخن گذشته‌ی مولوی. بعداً نیز تحت عنوان جبر و عشق، به شرح مطلب خواهیم پرداخت.

ترک کن این جبر را که بس تهی است　　تـا بـدانی سـرّ سـرّ جبـر چیسـت
تـرک کـن ایـن جبـر جمـع منـبلان*　　تـا خبـر یـابی از آن جبـر چـو جـان
تـرک معشـوقی کـن و کـن عاشـقی　　ای گمـان بـرده کـه خـوب و فـائقی
۳۱۸۷ ـ ۳۱۸۹/۵

* منبـل: بـه فـتح اوّل، بـر وزن تنبـلّ بـه معنـی کاهـل و بـی‌کـار باشـد. و بـه معنـی بی‌اعتقاد و بداعتقاد هم هست. (*برهان قاطع*)

۷

آیا جبر و اختیار امر نسبی است؟

اگر اشکال شود که چه‌گونه ممکن است یک عقیده ـ جبر ـ در دو تن، دو حکم متفاوت داشته باشد، پاسخ مولوی مثلی است که از دانه‌ی باران و مروارید، و خون و مشک می‌آورد، که در بیرون از صدف و ناف آهو بی‌ارزش است و در این دو محل، ارزش‌مند و مرغوب[*]. نظیر این توجیه را در دفتر ششم مثنوی نیز می‌بینیم. در این دفتر، ضمن اشعاری نیایش‌گونه، طلب و شوق وکمالاتی که داریم، همه را از مبدأ متعال می‌شمرد و ما را همه «لاشیء»، و او را «اوّل و آخر» می‌خواند و یادآور می‌شود که شناخت این حقیقت، باید موجب افزایش عبادت و پر بردن به فقر ذاتی انسان شود؛ نه آن که بهانه‌ی جبر و ناتوانی، موجب کاهل‌پیشگی و ترک وظایف گردد. بدین مناسبت گوید: این جبر برای کاملان، مانند پر و بال، وسیله‌ی عروج؛ و برای کاهلان، زندان و بند رکود است. زیرا موحدان، که چشم واقع‌بین دارند، خود را مالک چیزی نمی‌بینند و از مبدأ هستی یاری می‌طلبند. امّا کاهلان بهانه‌جو، به تن‌پروری و ترک عبادت می‌پردازند و خد را بی‌اختیار می‌شمرند. سپس پاسخ این ایراد را که چه‌گونه ممکن است یک معنی، دو اثر متضاد داشته باشد، بدین تمثیل بیان می‌کند که: بال وسیله‌ی پرواز است. امّا باز را به سوی سلطان، و زاغ را به گورستان می‌برد؛ آن به شکوه و جلال، و این به گند و عذاب می‌پیوندد[†]. مولوی اختیار را نیز برای کاملان سودمند، و برای ناقصان دست‌مایه‌ی بدرفتاری و فساد می‌شمرد و تصریح می‌کند: اختیار هم که موجب زینت و کمال آدمی است، برای کسی که به نیروی خویشتن‌داری مجهز باشد، مفید و نیکوست. امّا آن که از تقوا و حفظ نفس بی‌بهره است، به‌تر آن که بدکاری برایش فراهم نباشد[‡]. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این مورد، مولوی به کیفیت بهره‌برداری و نتایج عملی این دو عقیده توجه می‌کند و به طور قطع، به صحت جبر یا اختیار حکم نمی‌نماید. این نظریه نزدیک به عقیده‌ای‌ست که ویلیام جیمس، روان‌شناس آمریکایی، در باب حقیقت دارد و می‌گوید: «حقیقت را نباید صرفاً از جنبه‌ی نظری تعریف کرد. بل‌که نتایج عملی آن را باید ملحوظ داشت و گفت: آنچه در عمل مفید است، حقیقت است[§].» اکنون باید دید این دور کردن اختیار، به چه معنی است.

---

[*] رک: *مثنوی معنوی*، ۱۵۰۶/۱ ـ ۱۵۰۵.

[†] همان مأخذ، ۱۴۴۷/۱ ـ ۱۴۴۱.

[‡] مأخذ پیشین، ۶۵۰/۵ ـ ۶۴۹.

[§] رک: *مبانی فلسفه*، ص۴۴۱. ناگفته نماند نظر آن روان‌شناس مورد انتقاد فلاسفه‌ی غرب قرار گرفته، چنان‌که این نظر مولوی نیز خالی از اشکال نمی‌باشد.

۸

فدا کردن خواست خود در مشیت الهی

جلال‌الدین با واقع‌بینی خاصی که دارد، می‌داند بیش‌تر مردم پیرو هوای نفسند و از اختیار خویش، سوءاستفاده می‌کنند. بدین سبب، ضعف اراده و لغزش انسان را در راه سخت‌گذر «امتحان» بیان می‌نماید و می‌گوید در جایی که آسمان و زمین از برداشتن بار امانت ـ که او اختیار و تکلیف می‌شمرد ـ هراسیدند، چه‌گونه آدمی‌زاده‌ی پرخواهش تنگ‌حوصله آن را حمل کند، و حال آن که در میدان نبرد بین عقل و نفس شکست می‌خورد. پس به بارگاه رب جلیل می‌نالد و با زبان نیایش و لحنی مؤثر، از آن که این تردد را ایجاد کرده، می‌خواهد که زمام اختیارش را در کف گیرد و او را از دو دلی برهاند و مجذوبانه به راه راست کشاند:

کای خدای کریم و بردبار — ده امانم زین دو شاخه اختیار
جذب یک راهه‌ی صراط‌المستقیم — به ز دو راه تردد ای کریم
زین دو ره گرچه همه مقصد توی — لیک خود جان کندن آمد این دوی
۲۰۵/۶ ـ ۲۰۳

اوّلم این جزر و مد از تو رسید — ور نه ساکن بود این بحر ای مجید
هستم از آن‌جا کاین تردد دادیم — بی‌تردد کن مرا هم از کرم
۲۱۱/۶ ـ ۲۱۰

این «بی‌تردد کردن» تحقق نمی‌یابد جز این که شخص به یاری خداوند، از خواست و مراد خود درگذرد و همان را طلبد که آفریدگارش خواهد. در این مقام است که مراد و خواست جزء در مشیت کل از بین می‌رود و بنده، با معبودی که مشتاقانه او را می‌خواند، در حالت روحانی خاصی قرار می‌گیرد که به اصطلاح عرفانی، از آن تعبیر به «فنای افعالی» می‌کنند. در این حال است که دیگر از خود خواهش و فرماندهی ندارد*. بدین ترتیب، باز به جبر رسیدیم. همچنین است، ولی در نظر مولوی میان این «جبر اختیاری» و «جبر اصطلاحی»، تفاوت بنیادی می‌باشد. زیرا این جبر خودخواسته است و ثمره‌ی کمال معرفت و شدت محبت؛ و آن، زاده‌ی نادانی و کاهلی.

---

* رک: *مثنوی معنوی*، ۲۲۸/۶.

۹

جبر و عشق

عامل نیرومندی که آدمی را برمی‌انگیزد تا بدان حد از فداکاری و ازخودگذشتگی برسد که خواست خویش را ـ که از ذات و منش او برخاسته ـ در خواست معبود فدا کند، فقط عشق است. در این حال، «معبود» تبدیل به «معشوق» می‌شود و عبادت از سر شوق و اشتیاق انجام می‌گیرد و در هیچ موردی، ناخشنودی و کراهیت، که لازمه‌ی جبر است، برایش وجود ندارد. هرچه برایش پیش آید، داده‌ی محبوب است و طبعاً مطلوب و مرغوب. از این‌جاست که گوید:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد
وان‌که عاشق نیست حبس جبر کرد
۱۴۹۹/۱

شاعر شوریده‌حال، به صراحت ما را به آشامیدن می محبت فرامی‌خواند. در آن کیفیت روحانی‌ست که آدمی خود را بی‌خود و بی‌اختیار می‌یابد و کارگزار در وجودش را می:

جهد کن کز جام حق یابی نوی — بی‌خود و بی‌اختیار آن‌گه شوی
آن‌گه آن می را بود کل اختیار — تو شوی معذور مطلق مست‌وار
هرچه گویی گفته‌ی می باشد آن — هرچه رویی رفته‌ی می باشد آن
کی کند آن مست جز عدل و صواب — که ز جام حق کشیدست او شراب
۳۱۰۵ ـ ۳۱۰۸/۵

۱۰

عشق: خاتمه‌دهنده‌ی بحث

موضوع جبر و اختیار در *مثنوی معنوی*، از طریق دیگر نیز به «عشق» می‌انجامد و آن در دفتر پنجم است که مناظره‌ای بین «کافر جبری» و «مؤمن سنی» ترتیب داده و در آن، جبر را که دست‌آویز تنبلی و ترک طاعت منکران است، سخت مردود و باطل می‌شمرد. پس از رد ایراد و اشکالات و دراز شدن مناظره، گوید: این بحث‌ها در میان ملل و مذاهب مختلف، تا روز رستاخیز ادامه دارد زیرا هیچ‌یک از طرفین، از جواب خصم درنمی‌ماند و در نتیجه، بحث‌های لفظی همچنان ادامه می‌یابد. امّا حقایق متعالی که در شنیدهای دشمنانه شناخته نمی‌شود، بل‌که سلوک عاشقانه است که درک و فهمی دیگر به آدمی عطا می‌کند که می‌فهمد:

غیر این معقول‌ها معقول‌ها   یابی اندر عشق با فرّ و بها
غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست   که بدان تدبیر اسباب سماست
که بدین عقل آوری رزّاق را   زان دگر مفرش کنی اطباق را
چون ببازی عقل در عشق صمد   عشر امثالت دهد یا هفتصد
۳۲۳۳ ـ ۳۲۳۶/۵

عارف بلنداندیشه‌ی ما، عقل و هوش را ـ که مایه‌ی سودجویی و تفوق‌طلبی است ـ برای شناخت واقعیات جهان کافی نمی‌داند. عقل وسیله‌ی اداره‌ی زندگی و شناخت مسائل این جهانی است. امّا برای درک آن‌چه در پس پرده‌ی طبیعت قرار دارد، فهمی عمیق‌تر و بینشی بسیار وسیع لازم است؛ بدان حد که برایش پذیرفتنی باشد که آفریدگار توانا، می‌تواند برای تدبیر و نظام عوالم دیگر ـ جز محدوده‌ی خاکی ما ـ عقل‌هایی غیر از عقل نارسای ما داشته باشد؛ یعنی موازین و قوانین خاصی بر پهنه‌ی دست‌نیافتنی آفرینش حاکم باشد که در فهم ما نمی‌گنجد و با مقیاس‌های ما سنجیده نمی‌شود. زهی بر این بلندنظری و جهش فکری!

این فکر متعالی و فهم عمیق را عشق می‌تواند به آدمی بخشد. عشق در چنین موارد، تنها جنبه‌ی عاطفی ندارد و در محدوده‌ی تعریف روان‌شناسان درنمی‌آید. بل‌که صورت تبلور یافته‌ی همه‌ی خواست‌ها و علاقه‌هاست. یعنی ایمانی صمیمانه و اعتقادی راسخ، که متوجه مبدأ جمال و کمال است و در عین حال، از درک و دریافتی برتر از حد معمول برخوردار می‌باشد. گویی در این حال، چنان که عواطف تشدید و تقویت می‌شود، فهم و شعور نیز قوی‌تر می‌گردد؛ به طوری که قدرت شناخت مسائل ماورای طبیعی را نیز پیدا می‌کند و این موهبتی

است که بـه ازای بـاختن عقـل حیلـه‌گـر، در راه «عشـق صـمد» بـه آدم ـ موجـود زمینی که باید آسمانی شود ـ عطا می‌گردد.

مولوی، که خود پس از ورود به فضای قدس عشق، معرفتی دیگـر پیـدا کـرد و مشـکلات فکری و عرفانی برایش حل شـد، در این بحث بی‌انجام نیز فیصله‌دهنـده را عشق عرفانی می‌داند و می‌گوید:

عشـــق بـــرّد بحـــث را ایـــن جـــان و بـــس
کـــو ز گفـــت‌وگـــو شـــود فریـــادرس
۳۲۴۰/۵

بدین ترتیب، سـراینده‌ی مثنـوی در ایـن مشـکل فلسـفی، پـس از بحـث‌هـای گوناگون و روشـن کردن حدود اختیـار و مـوارد جبـر، بـاز بـه «عشـق»، کـه زیرسـاز اندیشـه و عقیده‌اش هست می‌رسـد و راه‌حل مسأله را در دل می‌جوید، نه مغز و اندیشـه.

عشـق الهی خاتمه‌دهنده‌ی این بحث است. زیرا مـوهبتی اسـت کـه هـرکس واجد آن شـد، خواستی جز خواست معشـق ندارد و هرچه قضـای او باشـد، بـدان رضا می‌دهد و برای خود تدبیری در برابر تقدیرش نمی‌بیند و ایمانی می‌یابد که از بن دندان می‌گوید:

عشـق قهـار اسـت و مـن مقهـور عشـق
چون شـکر شـیرین شـدم از شـور عشـق*
۹۰۵/۶

* بیـت، برگرفتـه از «قصـه‌ی احـد احـد کفـتن بـلال در حـر حجـاز اسـت، از محبـت مصطفی علیه‌السلام» و زبان حال اوست در برابر شـکنجه‌های مالک بـت‌پرسـتش. مولوی از ایمان او، به «عشـق» تعبیر کرده و این تعبیر را در بسیاری از مواضـع دیگـر مثنوی نیز می‌بینیم.

۱۱

مقایسه و ارزیابی

همسنجی آن‌چه از سعدی و مولوی نقل شد، می‌تواند روشن‌گر اختلاف اساسی تفکر این دو سخن‌ور توانا باشد. با وجود آن که بنا بر ظاهر، مدرک تاریخی مولوی و سعدی در مبانی مذهبی متفقند، امّا دریافت آن دو از اصول اسلامی یکسان نیست و شیوه‌ی بحثشان در موضوعات، مختلف است. سعدی در بیان مسائل مذهبی، در تنگنای ظاهر منقولات گرفتار است و با قیاس‌های نابه‌جا، به توضیح و تعلیم آن‌ها می‌پردازد. امّا اندیشه تیزپرواز جلال‌الدین ـ که سخت بر آیات و اخبار متکی است ـ از محدوده‌ی درک عمومی می‌گذرد و با تأویل و تفسیر صحیح منقولات، به افق‌هایی دیررس و بدیع می‌رسد. علاوه بر این، اتخاذ روش عینی و وجدانی برای اثبات مطالب و قدرت او در بیان، چنان است که احساس و اندیشه‌ی خواننده را با هم تحت تأثیر قرار می‌دهد و با خود موافق و همسو می‌نماید.

بخش سوم

جــبــر و اخــتــیــار

در آثار شاعران بعد از مولوی



۱

جبر صوفیانه در مثنوی گلشن‌راز

شـیخ محمـود شبسـتری (متـوفی ۷۲۰هــ)، صـاحب گلشــن‌راز، از صـوفیان دانش‌مند زمان خود، و مرجع حل معضلات عرفانی بـود. او را بایـد نمونـه‌ی کامـل تفکر صوفیانه‌ای دانسـت که مسائل را صرفاً بر مبنای مذهبی و اصول عرفانی حل و فصل می‌نماید.

در موضوع جبر و اختیار، بر اساس عقیده‌ی وحدت وجود و موجود ـ که زیربنای اندیشـه‌ی عرفانی اوسـت ـ هستی ما را پنداری بی‌حقیت می‌شمرد و در نتیجـه، اختیار را هم که متفرع بر آن است، نه تنها منکر می‌شـود، بـل‌کـه معتقـد بـدان را دوگانه‌پرسـت و گبـر معرفـی مـی‌نمایـد و مصـداق حـدیث «القدریـة مجـوس هـذه الامّة» می‌داند. زیرا چنین کسـی «او» و «مـن» گفتـه و خـود را در برابـر هسـتی مطلق دیده. پس به مفاد جمله‌ی «لا مؤثر في الوجود الا اللّه»، تنها حـق‌تعـالی را مؤثر در دار وجود می‌شـمرد و نسبت کارها را به انسـان مجـازی و صـوری معرفـی می‌کند. بنابراین، اگر اشعریان به رعایت توحید افعالی، آفریدگار را خالق، و بشر را کاسب فعل می‌شمرند ـ به شرحی که گذشت ـ او که آفرنش را فیضان بحر وجود می‌داند و موجودات را مظاهر آن حقیقت کلی، انسان و افعال صـادر از او، همـه را مستند به مبدأ متعال می‌کند و جبر را بـه کامـل‌تـرین صـورتش بیـان مـی‌نمایـد. و اینک، سخن وی:

کــدامین اختیــار ای مــرد جاهــل	کسـی را کـو بـود بالـذات باطـل
چـو بـود توسـت یـکسـر همچـو نـابود	نگــویی کاختیــارت از کجــا بــود
کســی کـو را وجـود از خـود نباشـد	بـه ذات خـویش نیـک و بـد نباشـد[*]
کـه را دیـدی تـو انـدر هـر دو عـالم	که یک دم شادمانی یافت بی‌غـم...
اثـر از حـق شـناس انـدر همـه‌جـای	ز حـد خویشـتن بیـرون منـه پـای
ز خال خویشتن پرس این قدر چیسـت	وز آنجـا بـاز دان کاهـل قـدر کیسـت
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است	نبـی فرمـود کـو ماننـد گبـر اسـت
چنـان کـان گبـر یـزدان و اهـرمن گفـت	مـرین نـادان احمـق او و مـن گفـت
بـه مـا افعـال را نسـبت مجـازی‌سـت	نسب خود در حقیقت لهو و بازی‌ست

---

[*] این سخن، بر طبق گفتار پیشوایان تصوف است؛ چنان‌کـه از واسـطی نقـل شـده که گفت: چون ارواح و احسا به خدا قیام دارنـد و بـه ذات خودشـان ظـاهر نیسـتند، حرکات و خطورات قلبی‌شان، کـه فـرع اجسـاد و ارواح اسـت، نیـز بـه خـالق متعـال وابسـته اسـت، نـه بـه خودشـان. و نیـز تصـریح کـرده کـه اعمـال مکتسـب بنـدگان مخلوق خـدای‌تعالی اسـت و همـان‌طـور کـه جـز اللّه خـالق جـواهر نیسـت، خـالق اعـراض نیـز جـز او نمـی‌باشـد. رک: ابوالقاسـم عبـدالکریم بـن هـوازن القشـیری، *الرسالة القشيرية في علم التصوف*، طبع مصر، ص۵.

نبـــودی تـــو کـــه فعلـــت آفریدنـــد — تـــو را از بهـــر کـــاری برگزیدنـــد
بـه قـدرت بـی‌سـبب دانـای بـر حـق — به علم خویش حکمـی کـرده مطلـق
مقـدر گشـــته پـیش از جـان و از تـن — بـــرای هـــر کســـی، کـــاری معـــین[*]

سه بیت اخیر، شرح منظوم یکی از اصول مذهب اشعری است که در اشـعار سعدی دیدیم و در غالب آثار منظوم و منثور صوفیان نیز با آن روبه‌رو مـی‌شـویم و ما در این‌جا، آن‌چه عارف اشعری‌مـذهب، ابوالفضـل رشـیدالدین میبـدی، مکـرر در تفسیر خود ذکر کرده ـ و توضیحی است روشن در این باب ـ نقل می‌نماییم: «هـر که را در ازل رقـم سـعادت کشـیدند در مراتـع فضـل شـاکرنعمت آمـد و راضـی بـه قسـمت، به زبان ذاکر و به دل شاکر و به جان صافی و معتقـد، و هـر کـه در ابتـدا حکم شقاوت رفت بر وی، خراب‌عمر گشت و مفلس‌روزگار و بدسـرانجام، آلـوده‌ی دنیا و گرفته‌ی حرام و بسته‌ی لهو و لعب. چنین خواسـت به وی لم یزل، تا باز برد او را با حکم ازل[†]... هرکه را نواخت در ازل، نواخت به فضل خود، نه بـه طاعـت او. هر که را انداخت در ازل، انداخت به عدل خود، نه به معصیت او. هـر کـه را قبـول کرد، از وی هیچ سرمایه نخواهد و هر که را رد کرد، از وی هیچ سرمایه نپذیرد[‡].»

اگر گفته شود که این ستمی است ناروا، چه‌گونه ممکن است حکیمی توانـا، کاری کند که در نظر بندگانش هم ناپسند است، پاسخ شبستری این است کـه: چون و چرا نباید کرد که افعال آفریدگار، با عقـل نـاقص و محـدود مـا قابـل تعلیـل و تأویل نیسـت:

کسـی کاو با خدا چون و چرا گفت — چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت
ورا زیبـد کـه پرسـد از چـه و چـون — نباشـــد اعتـــراض از بنـــده مـــوزون
خداونـدی همـه در کبریـایی‌سـت — نه علـت لایـق فعـل خـدایی‌سـت[§]

چنان‌که از ابیات نقل شده ـ که نمونه‌های فراوان آن در آثار دیگر شـاعران هـم دارد ـ برمی‌آید، از قرن هشتم، اعتقاد بـه جبـر بـا صـراحت و شـدت تمـام، در آثـار ادبی ما جلوه‌گـر مـی‌شـود. شـاعران صـوفی‌مسـلک، بـر اسـاس وحـدت وجـود و موجود، به جبر معتقد می‌شوند و سرایندگانی چون ابن‌یمین، از راه اتکا به ظـاهر اخبار مذهبی و تأثر از تعلیمات اشعری، به آن می‌رسند و در منظومـه‌هـای خـود، آن را شرح می‌دهند.

---

[*] رک: شیخ محمود شبستری، *گلشن راز*، با مقدمه و تصحیح قربانعلی محمّدزاده، از انتشارات فرهنگستان علوم جمهوری شـوروی سوسیالیسـتی آذربایجـان، بـاکو، ۱۹۷۳، ص۶۴ ـ ۶۲.

[†] رک: ابوالفضـل رشـیدالدین المیبـدی، *کشـف‌الاسـرار و عـدة‌الأبرار*، بـه سـعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت (۱۰ جلد)، تهران، ۱۳۳۹ ـ ۱۳۳۱، جلد ۲۵۵/۴.

[‡] همان مأخذ، ۲۰۲/۶.

[§] *گلشن راز*، ص۶۵ ـ ۵۴.

آثار زیان‌بار چنین طرز تفکری در اوضاع فرهنگی و اجتماعی مسلمین، چندان واضح است که نیاز به استدلال و شرح ندارد.

۲

خبر ناشی از طینت آدمی

در شعر ابن‌یمین

نشانه‌های اعتقاد به جبر را در قطعات ابن‌یمین فریومدی ـ شاعر سده‌ی هشتم ـ از ناحیه‌ی سرشت بهشتی و دوزخی می‌بینیم. او داستان آفرینش انسان و تقدیر ازلی را چنین به نظم درآورده است:

خدایی که بنیاد هستی‌ت را | به روز ازل اندر افکند خشت
گل پیکرت را چهل بامداد | به دست خود از راه حکمت سرشت
قلم را بفرمود تا بر سرت | همه بودنی‌ها یکایک نوشت
نزیبد که گوید تو را روز حشر | که این کار خوب است و آن کار زشت
ندارد طمع رستن شاخ عود | هر آن کس که بیخ شتر خار کشت
چو از خط فرمانش بیرون نه‌اند | چه اصحاب مسجد چه اهل کنشت
خرد را شگفت آید از عدل او | که این را دهد دوزخ آن را بهشت[*]

در این ابیات، سراینده تنها به بازگو کردن عقاید رایج مردم زمان ـ که ریشه‌اش را در اسرائیلیات باید جست ـ می‌پردازد و در پایان، به بن‌بست فکری، که مولود تضاد بین جبر و تکلیف است می‌رسد. امّا راهی برای بیرون شدن از آن نشان نمی‌دهد. بل‌که خواننده را همچون خود، در بیابان حیرت رها می‌کند، در حالی که نه از جنبه‌ی لفظی و تعبیرهای شاعرانه احساس خوش‌آیندی دارد، و نه از نظر معنوی چیزی دستگیرش شده، و حقا که این بدترین نوع شعر است. عطف توجه به آنچه از مولوی تحت عنوان «امر و نهی» در اثبات اختیار نقل شد، می‌تواند روشن‌گر اختلاف سطح اندیشه و درک این دو شاعر باشد.

در قطعه‌ای دیگر، به «اصلی که بد نهاده شده» اشاره می‌کند و از نیکوکاری و سعادت چنین افراد بذاتی ناامید است. دلیلی که اقامه می‌شود، قیاس‌هایی است مع‌الفارق، همانند آنچه در شعر سعدی دیدیم. این تشابه، حاکی از رواج این عقاید در بین علما و ادبای آن روزگار، و شاید هم اقتفای ابن‌یمین از آن استاد سخن باشد:

هرکه در اصل بدنهاد افتاد | هیچ نیکی ز او مدار امید
زان‌که هرگز به جهد نتوان کرد | از کلاغ سیاه، باز سفید
دون‌پرستی مکن که می‌نشود | در صفا هیچ ذره چون خورشید
بید را گر بپرورند چو عود | بر نیاید نسیم عود از بید[†]

---

[*] *دیوان اشعار ابن‌یمین فریومدی*، به تصحیح حسینعلی باستانی‌راد، ص۳۳۹.

[†] مأخذ پیشین، ص۴۰۳.

امّا اخبار طینت، که در برخی کتب حدیث آمده، از روایات متشابه است و دانشمندان شیعه در توضیح آن، وجوهی نقل کرده‌اند، که از جمله، قول محدث فقیه، محمّد تقی مجلسی است به این که «طینت علّیین و سجّیین، کنایه از اختلاف استعدادها و گوناگونی قابلیات اشخاص است و این امری‌ست آشکار و غیرقابل‌انکار... امّا تکالیف الهی، به قدر استعداد و توانایی هرکس می‌باشد، نه فوق طاقت است، نه اجبار و الزام، تا موجب ظلم و بیداد گردد*.»

* رک: محمّدتقی مجلسی، *مرآت العقول*، به نقل از *اصول کافی*، ج۳، ذیل ص۶.

۳

جبر: وسیله‌ی اعتذار حافظ

شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، شاعر شیرین‌سخن و طنزگوی سده‌یه شتم، در عصری پرآشوب و فتنه‌خیز می‌زیست. به عللی که در آغاز مقال گفتیم، در مجامع دینی و مراکز فرهنگی حکومت، تقدیر و اعتقاد به جبر، مذهب عمومی شده بود. رویدادهای تاریخی قرن هفتم و هشتم، و نابسامانی اوضاع اجتماعی و پیش‌آمدهای غیر منتظره، مؤید خارجی و عینی این اعتقاد گردید؛ چنان‌که مردم، جمله چشم بر آسمان، موجبات آشفتگی اوضاع و تبه‌روزگاری خود را در دیوان قضا می‌جستند، و خویشتن را در برابر پیش‌آمدها ناتوان و بی‌اختیار می‌شمردند. بنابراین، شگفت‌آور نیست اگر آثار عقیده‌مندی به سرنوشت تغییرناپذیر و جبر را در غزلیات شاعر آن زمان، با شدت تمام ببینیم. امّا سبک بیان و تعبیرهای حافظ، با آنچه از دیگر شاعران دیدیم، کاملاً متفاوت است. آنان در مقام گزارش جبر و تقدیر، یا دلیل جستن برای اثبات آن بودند و خواجه‌ی رندان، پروای آن ندارد که به بحث در باب درستی یا نادرستی این عقیده بپردازد. گویی هیچ مخالفی در برابر شر نیست و نیازی به گفت‌وشنید و اثبات یا انکار آن احساس نمی‌کند. بدین‌جهت، جبر را چون اصلی مسلم می‌پذیرد و حتّی صورت‌های مختلف آن را، که هر یک مبتنی بر اصلی اعتقادی است، بازگو می‌نماید و ما اینک بر اساس هر یک از آن اصول، اشعارش را دسته‌بندی می‌کنیم و نمونه‌هایی چند، نقل می‌نماییم:

تقدیر و سرونوشت معلوم شده پیش از خلقت

بر آن سرم که ننوشم می و گنه نکنم
اگر موافق تدبیر من شود تقدیر*
(ص۱۷۳)

دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی
من نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم
نیست امید صلاحی ز فساد حافظ
چون که تقدیر چنین است چه تدبیر کنم
(ص۲۳۹)

---

* ابیات نقل شده بر طبق ضبط دیوان خواجه شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، به اهتمام محمّد قزوینی و دکتر قاسم غنی است.

مکن به نامه سیاهی ملامت من مست
که آگه است که تقدیر بر سرش چه نوشت
قدم دریغ مدار از جنازه‌ی حافظ
که گرچه غرق گناه است می‌رود به بهشت
(ص۵۵)

برو ای ناصح و بر دردکشان خرده مگیر
کار فرمای قدر می‌کند این من چه کنم
(ص۲۳۷)

عیبم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم
کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم
می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار
این موهبت رسید ز میراث فطرتم
(ص۳۱۳)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، حافظ نه تنها اختیار معتزله را نفی می‌کند، بل‌که کسب یا جبر معتدل بر ساخته‌ی ابوالحسن اشعری را هم باطل می‌شمرد و می خوردن را موهبتی فطری و خدادادی می‌گوید: امّا روی سخن شاعر، با افراد ظاهرالصلاحی است که از حقیقت بی‌بهره‌اند و با وجود این، او را متجاهر به فسق و گنه‌کار می‌خوانند. حافظ پاسخی اسکاتی بدانان می‌دهد. یعنی به پیش‌نوشت آسمانی، که مورد قبول آنان نیز هست، متمسک می‌شود و خویشتن را تبرئه می‌کند.

نکته‌ای که در فهم معنی «می» از این‌گونه اشعار دستگیر می‌شود، این است که در چنین موارد، باید آن را همین مایع سکرآور معروف دانست؛ نه معنی عرفانی آن، یعنی محبت الهی، که در برخی از اشعار او و دیگر شاعران عارف‌مسلک آمده. زیرا گوینده در صدد توجیه گناه می‌خوارگی خود است و گر می به به مفهوم عرفانی‌اش مراد باشد، دیگر گناه نخواهد بود. ابیاتی که خواهد آمد نیز مؤید این مطلب است.

قسمت و نصیب ازلی

که تعبیر دیگری‌ست از تقدیر:

کنون به آب می لعل خرقه می‌شویم

نصـــیبه‌ی ازل از خـــود نمـــی‌تـــوان انـــداخت
(ص۱۳)

مگـــر گشـــایش حـــافظ در ایـــن خرابـــی بـــود
کـــه بخشـــش ازلـــش در مـــی مغـــان انـــداخت
(ص۱۳)

مـــن ز مســـجد بـــه خرابـــات نـــه خـــود افتـــادم
ایـــنم از عهـــد ازل حاصـــل فرجـــام افتـــاد
(ص۷۶)

مـــرا روز ازل کـــاری بـــه جـــز رنـــدی نفرمودنـــد
هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد
(ص۱۱۲)

قســـمت حـــوالتم بـــه خرابـــات مـــی‌کنـــد
هرچنـــد کـــاین چنـــین شـــدم و آنچنـــان شـــدم
(ص۲۱۹)

آن نیســـت کـــه حـــافظ را رنـــدی بشـــد از خـــاطر
کـــاین ســـابقه‌ی پیشـــین تـــا روز پســـین باشـــد
(ص۱۱۰)

مطلـــب طاعـــت و پیمـــان و صـــلاح از مـــن مســـت
کـــه بـــه پیمانـــه‌کشـــی شـــهره شـــدم روز الســـت
(ص۱۸)

بـــرو ای زاهـــد و بـــر دُردکشـــان خـــرده مگیـــر
کـــه نـــدادن جـــز ایـــن تحفـــه بـــه مـــا روز الســـت
(ص۲۰)

نقش مستوری و مستی نه به دست مـن و توسـت
آنچـــه ســـلطان ازل گفـــت بکـــن، آن کـــردم
(ص۲۱۷)

می‌دانیم «ازل»، زمان بی‌آغاز، صفت خاص آفریدگار است که با «ابد»، زمان بی‌انتها، با هم صفت «قدیم» را تشکیل می‌دهد که از صفات مبدأ متعال است و فوق زمان بودن و راه نداشتن حوادث گذرا را در آن حقیقت متعالی می‌رساند. حافظ از معنی «ازل» برای تأکید مقصود خود به به‌ترین وجه استفاده کرده، می‌خواهد بگوید: چون این رندی و دُردکشی مرا آفریدگار می‌دانسته و تقدیر کرده، پس سابقه‌ی آن به نخستین روز آفرینش می‌رسد و عادت دیرین من است و زایل‌شدنی نیست و به تعبیر خودش، این سابقه‌ی پشین، تا روز پسین و قیامت خواهد بود. از تعبیر «الست» که از آیه‌ی ۱۷۱ سوره‌ی اعراف اقتباس شده نیز همین مفهوم قدمت را اراده می‌کند. زیرا بنا بر این آیه، آفریدگار در آغاز آفرینش، از فرزندان آدم، به یکتایی خویش پیمان گرفته و فرموده «ألست بربّکم» (آیا پروردگارتان نیستم؟) و آنان «بلی» را گفته‌اند و از همین جا بذر خداشناسی در ضمیر آدمی کشته شده و فطری‌ست.

آن‌چه از نظر ادبی در اشعار مذکور قابل توجه است، قدرت بیان و خلاقیت ذهنی شاعر است در ایجاد مضمون‌های متنوع از یک عقیده‌ی مذهبی، برای بازگو کردن مقصود، در حالی که تکرار و ملال‌آوری در آن‌ها نیست.

نداشتن اختیار

رضا به داده بده وز جبین گره بگشا   که بر من و تو در اختیار نگشاده است
(ص۲۷)

چه‌گونه شاد شود اندرون غمگینم   به اختیار، که از اختیار بیرون است
(ص۳۹)

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ   تو در طریق ادب باش گو گناه من است
(ص۳۸)

در بیت اخیر، هرچند گناهش را نتیجه‌ی تقدیر و خواست الهی می‌گوید، امّا ـ چنان‌که مولوی توصیه می‌کرد ـ تأدباً منسوب به خود می‌نماید و ابلیس‌وار، «ربّ بما أغويتني» نمی‌گوید*. در این بیت ـ همانند بیش‌تر ابیات دیگر ـ تناسب الفاظ و گزینش حساب‌شده‌ی کلمات، که با شیرینی بیان سراینده همراه شده، شدت تأثیر شعر را چندان کرده که گاه عنان اختیار خواننده را می‌رباید و در مسیر جریان فکری شاعر قرار می‌دهد.

* رک: زیرنویس ص۷۲. (این‌جا)

طینت بهشتی یا دوزخی

طینت خوب یا بد، که عامل طبیعی و فطری برای نیکی یا خطاکاری می‌باشد و شخص به اقتضای آن، به سعادت یا شقاوت می‌رسد:

گر جان بدهد سنگ سیه لعل نگردد
با طینت اصلی چه کند بدگهر افتاد
(ص۷۵)

در سه بیت زیر، حافظ جبر ناشی از سرشت را بدان صورت که در اشعار سعدی و ابن‌یمین دیدیم، بیان می‌کند. ولی نمونه‌ی آن در دیوانش اندک است:

به گوش جان رهی منهی‌ای ندا در داد
ز حضرت احدی لا إله الا الله

که ای عزیز کسی را که خواری است نصیب
حقیقت آن که نیابد به زور، منصب و جاه

به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد
گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
(ص۳۷۲)

مشیت الهی و خواست کردگار

زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست   تا در میانه خواسته‌ی کردگار چیست
(ص۴۶)

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست   که نیست معصیت و زهد بی‌مشیت او
(ص۲۸۰)

درباره‌ی اصول عقیدتی، که به جبر منجر می‌شود و حافظ در شعرش بدان‌ها اشاره کرده، پیش از این به مناسبت توضیحی داده‌ایم. و اینک راجع به مشیت الهی و این که به اعمال ارادی ما هم تعلق می‌گیرد یا نه، و مبنایی که موجب انتخاب هر یک از این دو نظر می‌شود، شرح زیرین لازم به نظر می‌رسد: ابوالحسن اشعری، اراده‌ی حق‌تعالی را واحد و قدیم، و متعلق به جمیع مرادات، حتّی افعال بندگان می‌داند. و از این‌جا معتقد شده است که خداوند خیر و شر و نفع و ضرّ همه را اراده کرده است و قلم را امر کرده که در لوح محفوظ، این امور را بنویسد. و این است حکم و قضا و قدرش که تغییر و تبدیلی نمی‌یابد[*]. واضح است که بر این اساس، جبر از ناحیه‌ی اراده و خواست آفریدگار حتمی است. امّا

[*] رک: *الملل و النحل*، طبع قاهره، ۱۳۱/۱.

شیعه، با الهام‌گیری از تعلیمات خاندان نبوت، و به استناد اخباری که از ائمه‌ی خود دارد، اراده را از صفات فعل خداوند، و حادث می‌داند؛ نه از صفات ذات، چون علم و قدرت، که قدیم است. چون مرید و مراد توأمانند، با قبول قدمت اراده مراد آفریدگار هم که مخلوقات باشد قدیم خواهد بود، در حالی که بنا بر اصول اسلامی، فقط آفریدگار قدیم است و بس[*]. بدین طریق، شیعه اراده‌ی حتمی پروردگار را متعلق به افعال اختیاری بشر نمی‌داند و در ورطه‌ی جبر نمی‌افتد[†]، بل‌که معتقد است خدای‌تعالی از راه اختیار، فعل ما را خواسته است[‡].

قضای قطعی و تغییرناپذیر

در کوی نیک‌نامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را
(ص۵)

آن‌چه سعی است من اندر طلبت بنمایم
این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد
(ص۹۲)

مرا مهر سیه‌چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد
(ص۱۱۱)

اینک این پرسش در برابر خواننده می‌آید که آیا قضا و قدر، قابل تغییر می‌باشد؟ و به بیان دیگر، آدمی را در تغییر سرنوشتش دستی هست؟ با رعایت اختصار در پاسخ این موضوع پیچیده، گوییم: بنا بر مدارک مذهبی شیعه، جواب مثبت است و اعتقاد به «بدا» و دوگانگی قضا و قدر (قضا و قدر لازم و غیرلازم، یا حتمی و غیرحتمی)، راه‌حل‌هایی است که بر اساس آیات قرآن و احادیث منقول از ائمه‌ی اثنی‌عشر برای این معضله‌ی فکری نشان داده شده، و بنا بر آن، برای

---

[*] رک: *الاصول من الکافی*، باب الارادة آنها من صفات الفعل، حدیث ۱ و ۳ (ج۱، ص۱۰۹)؛ و توضیحی که کلینی در فرق بین صفات ذات و صفات فعل داده است، ص۱۱۱؛ *شرح عقائد الصدوق و تصحیح الاعتقاد*، الشیخ المفید محمّد بن النعمان، مذیل به حواشی ممتع سید هبةالدین شهرستانی، به تصحیح واعظ چرندابی، ۱۵۰ ـ ۱۴۸؛ *بیان الفرقان في توحید القرآن*، شیخ مجتبی قزوینی، چاپخانه‌ی خراسان، ۱۲۷ ـ ۱۲۰.

[†] برای ملاحظه‌ی بحث تفصیلی در باب «اراده‌ی خداوند و کارهای اختیاری انسان‌ها»، رک: محمّد تقی جعفری، *جبر و اختیار*، ص۲۲۲ ـ ۲۰۵.

[‡] تعبیریست از علامه محمّد حسین طباطبایی. رک: *شیعه در اسلام*، ۷۹.

آفریدگار در کتاب سرنوشت افراد، محو و اثبات است[*]، و کردار نیک یا بد انسان در این تغییر و تبدیل مقدّرات، مؤثر می‌باشد. در نظام فکری مسلمان شیعی، جهان مجموعه‌ی زنده‌ی باشعور است و در نتیجه، شنواست و نیایش صمیمانه و درخواست نیازآمیز را پاسخ می‌دهد. و از این‌جاست که دعا، یکی از عوامل تغییر سرنوشت محسوب شده[†]؛ و همچنین بیناست و رفتار پسندیده یا ناپسند ما را می‌بیند و بر هر یک آثاری بار می‌کند، بدین جهت احسان‌های دور از ریا، و مددرسانی به ضعفا، و دلخوش کردن پدر و مادر، از موجبات دفع بلا و طول عمر شمرده شده. این قدرت تغییر برخی از مقدرات، به معنی مبارزه‌ی بشر با سرنوشت نیست. بل‌که به معنی دست یافتن به عواملی است که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی می‌باشد؛ یعنی تغییر سرنوشت، به حکم قضا و قدر[‡]. دو خبر زیر، روشن‌گر این اعتقاد است:

«از رسول‌اکرم، صلی‌الله علیه و آله، سؤال شد حرزهایی به عنوان استشفا مورد استفاده قرار می‌گیرد (مطابق نقل غزالی در *احیاءالعلوم* از دوا و حرز، هر دو سؤال شد.) آیا می‌تواند این امور، جلوی قدر الهی را بگیرد؟ فرمود: «إنّها من قدر الله» یعنی خود این‌ها نیز از قدر الهی می‌باشد و تأثیر این‌ها در جلوگیری از بیماری نیز به قضا و قدر الهی است.

علی علیه‌السلام در سایه‌ی دیوار کجی نشسته بود. از آن‌جا حرکت کرد و در زیر سایه‌ی دیوار دیگری نشست. به آن حضرت گفته شد: یا امیرالمؤمنین، تفرّ من قضاء الله؟ از قضای الهی فرار می‌کنی؟ فرمود: أفرّ من قضاءالله الی قدرالله، از قضای الهی به قدر الهی پناه می‌برم[§].»

نکته

این که در فارسی از «تقدیر» به لفظ «سرنوشت» تعبیر می‌کنند، هرچند تصور عوامانه‌ی آن این است که آینده‌ی هرکس به پیشانی او نوشته شده، ولی به نظر نویسنده، تفسیر صحیح کلمه این می‌باشد که نیک‌بختی یا بدروزگاری انسان به طرز تفکر و عقایدش بستگی دارد. و این واقعیتی است که تأمل در زندگی افراد مختلف نیز آن را روشن می‌نماید. بنابراین، اگر بگوییم برای خوش‌بخت ساختن مردم باید دایره‌ی بینش و دانش آنان را وسعت داد و با حقایق

---

[*] رک: قرآن کریم، سوره‌ی رعد، ۳۹: یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده اماکتاب.

[†] در خبر است: الدّعاء یردّ القضاء و لو [ابرم] ابراماً (خواندن صمیمانه‌ی خدا، قضا را برمی‌گرداند و دیگرگون می‌کند، هرچند قطعی شده باشد.) رک: شیخ عباس قمی، *سفینة‌البحار*، دعاء؛ نیز *الاصول من الکافی*، ج۲، کتاب الدعاء.

[‡] برای توضیح بیش‌تر در این باره، رک: مرتضی مطهری، *انسان و سرنوشت*، ۴۴.

[§] مأخذ پیشین.

مذهبی و واقعیات جهان آشنایشان کرد، سخنی است روا؛ و از همین جا اهمیت کار تعلیم و وظیفه‌ی معلم و ارزش خدمات فرهنگی بیش‌تر معلوم می‌شود و تأثیرش در سازندگی فرد و جامعه، آشکار می‌گردد.

۴

شیوه‌ی رندانه‌ی حافظ

اکنون، با عطف توجه به اشعاری که از حافظ نقل شد، می‌بینیم وجه مشترک تمام آن‌ها این است که وی با بیانی آکنده از طنزهای خوش‌آیند در صدد پاسخ‌گویی به خرده‌گیران و افراد ظاهرالصلاحی است که او را نهی از منکر می‌نمایند. ظاهراً او از این جهت سخت مورد اعتراض بوده که به صورت‌های مختلف در مقام دفاع از خود برآمده، و با رندی خاصی، قانع‌کننده‌ترین جواب را داده، و آن استدلالی است مبتنی بر عقیده و باورداشت معترض. در جامعه‌ای که همه به قضای مبرم الهی و سرنوشت تغییرناپذیر معتقدند، انتساب اعمال به قضا و قدر، به‌ترین راه تبرئه و زیرکانه‌ترین نوع دفاع از گفتار و رفتار خود است، گو این که در ترازوی خرد، سبک‌سنگ و از نظر دینی نامقبول باشد. پس اعتقاد به جبر در غزلیات حافظ، همان‌طور که آقای علی دشتی نوشته‌اند، وسیله‌ای برای خطاپوشی و عذر تقصیر، و بل‌که دلیلی بر نداشتن تقصیر می‌باشد.*

خواجه‌ی زندان در موارد دیگر نیز از این شیوه استفاده می‌کند، چنان‌که بی‌خبری ما را از آن‌چه در پس پرده‌ی غیب می‌گذرد، موجبی برای امیدواری با وجود گنه‌کاری می‌شمرد و می‌گوید:

ناامیدم مکن از سابقه‌ی لطف ازل
تو پس پرده چه دانی که خوب است که زشت
(ص۵۶)

ناگفته نماند در دیوان حافظ، به ابیاتی اندک برمی‌خوریم که عقیده‌مندی به «اختیار» را می‌توان از آن استنباط کرد. مانند:

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم
(ص۲۵۸)

چرخ بر هم زنم از غیر مرادم گردد
من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک
(ص۲۰۵)

به نظر نویسنده، این‌گونه اشعار، صرفاً آرمان شاعرانه و زاده‌ی هیجانات روحی است در حالات استثنایی؛ نه اصلی مسلم در جهان‌بینی حافظ و دلیل بر

---

* رک: *نقشی از حافظ*، تهران، سال ۱۳۳۶، ۲۸۶ ـ ۲۸۵؛ خلوتگه کاخ ابداع، یغما، دی ماه ۱۳۵۱.

عقیده‌ی به اختیار. بلی، او هرچند رسیدن به وصال دوست را موقوف به عنایت ازلی می‌داند، باز هم کوشش را ضروری می‌شمرد. چنان‌که می‌گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند
هر قدر ای دل که توانی بکوش
(ص۱۹۲)

و نیز ستم ناشی از جبر را به استناد حکمت آفریدگار توجیه می‌کند و جایز می‌شمرد:

مقدّری که به گُل نکهت و به گِل جان داد
به هر که هر چه سزا دید، حکمتش آن داد

دلا منال ز بیداد و جور یار، که یار
تو را نصیب همین کرد و این از داد است
(ص۲۶)

پـایـان سـخـن

خلاقیت و قدرت فکری مولوی

در پایان سخن، بهره‌ای که از این بررسی برای نویسنده حاصل شد، بدین شرح بیان می‌نماید که: موضوع جبر و اختیار و وابسته‌های آن ـ قضا و قدر و سرنوشت ـ میزان دقیقی برای شناخت مبانی اعتقادی و فکری شاعران، و شیوه‌ی بحثشان در مسائل فلسفی است و از آنچه هر یک در این باره گفته‌اند، می‌توان به حدود تقلید و اثرپذیری آنان از عقاید رایج زمان، یا خلاقیت ذهنی و قدرت‌فکری‌شان پی برد. مثلاً با مقایسه‌ی آنچه از دو شاعر معروف، شیخ محمود شبستری و جلال‌الدین نقل شد، به تفکر سطحی و تقلیدوار شبستری، و ژرف‌اندیشی و ابتکار مولوی واقف می‌شویم، چنان‌که شیخ سعدی و ابن‌یمین را محصور در ظاهر بعضی اخبار و مذهب اشعری می‌یابیم، و حال آن که ناصرخسرو، با استفاده از سخنان ائمه‌ی شیعه، خردپذیرترین راه‌حل را در موضوع جبر و اختیار بیان می‌کند: لا جبر و لا تفویض، بل أمرٌ بین الأمرین. امّا حافظ، در عین قبول جبر، از این عقیده‌ی عمومی برای جواب به کسانی که رفتارش را خلاف شرع می‌شمردند استفاده می‌کند و رندی خاصش را در طرح و بهره‌گیری از این موضوع نیز نشان می‌دهد.

و دست آخر، با مقایسه‌ی آنچه از مولوی و شاعران پیش و پس او نقل شد، به وسعت دید و قدرت اندیشه‌ی خلاق جلال‌الدین محمّد مولوی در حل این معضل فکری و اعتقادی پی می‌بریم. اگرچه فردوسی و ناصرخسرو کوشیدند و تا حدی مسأله را حل کردند، امّا این مولوی است که روشن‌گر حدود جبر و اختیار است. کاری که هیچ‌یک از شاعران، نه پیش و نه پس از او، از عهده‌ی آن برنیامدند.

پایان



از خوانندگان گرامی به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته پوزش می‌خواهم.

طه کامکار

اردیبهشت ۱۳۸۵